TRIERER STUDIEN ZUR SLAVISTIK 2

Российская медиевистика на рубеже XXI века

Составитель: Михаил П. Одесский
Редакция: Хенрике Шталь



Trierer Studien zur Slavistik · 2

Trierer Studien zur Slavistik

Herausgegeben von
Alexander Bierich, Gerhard Ressel und Henrieke Stahl

Band 2



Российская медиевистика на рубеже XXI века

Составитель: Михаил П. Одесский
Редакция: Хенрике Шталь



Leipzig 2016

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Informationen sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Geschäftshaus „Grauer Wolf“
Hainstraße 11
04109 Leipzig

info@biblion.de
www.biblion.de

in Kooperation mit Kubon & Sagner GmbH
München – Berlin – Leipzig – Washington/D.C.

www.kubon-sagner.de

Anschrift der Herausgeber:

Prof. Dr. Henrieke Stahl-Schwaetzer
Universität Trier
Fachbereich II Slavistik
54286 Trier
stahl@uni-trier.de

Umschlaggestaltung: Christopher Triplett, Marburg
Umschlaggestaltung unter Verwendung einer Fotografie von Andrej Karavashkin
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg
Printed in Germany

ISBN: 978-3-86688-592-9
ISBN (eBook): 978-3-86688-593-6

Содержание

Михаил П. Одесский (Москва) / Хенрике Шталь (Трир)

Предисловие[1]

Авторы статей настоящего сборника (филологи и историки) работают в различных институциях, но все представляют современную российскую медиевистику – московскую ее ветвь. Изучение древнерусской книжности продолжается несколько столетий, и по-прежнему это – уважаемая и плодоносная отрасль истории отечественной литературы. Устоявшимися признаками медиевистики правомерно считать: тяготение к комплексному подходу; тесную связь с текстологией и другими вспомогательными дисциплинами; стремление к методологическому разнообразию (после краха официальной марксистской идеологии ни одна школа медиевистики не претендует на совершенное доминирование). Эти и другие особенности науки о древнерусской литературе охарактеризованы в открывающей сборник статье М.П. Одесского, где предпринята попытка кратко охарактеризовать историю российской медиевистики и современное ее состояние.

Изучая сказания о чудотворных иконах, Е.Л. Конявская подходит к ним не как к словесному дублированию иконы, но как к особой разновидности агиографического жанра. Эти сказания (эпизоды Киево-Печерского патерика, Сказание об освящении Софии Новгородской, Новгородская легенда об иконе Знаменской иконе, Чудеса Владимирской Божией Матери и др.) возникали в домонгольский период, продолжали распространяться позднее, а в XVI и XVII вв. стали формироваться специальные сборники текстов на иконографические темы. В сказаниях о чудотворных иконах Е.Л. Конявская уделяет преимущественное внимание нарративу, прежде всего – соотношению письменной составляющей нарратива с устной (записи рассказов очевидцев, предания). Например, в Киево-Печерском патерике устная и письменная составляющие оказываются мотивацией различной глубины прозрения описываемых событий (где зодчие видят скопцов и некую царицу, там св. Антоний видит ангелов и Богоматерь) и передают мистический характер повествования. Подход к сказаниям о чудотворных ико-

[1] Сборник составлен по материалам международного научного семинара, который проходил в Бернкастеле-Кузе 22–23 февраля 2013 г. Семинар состоялся при поддержке ДААД; его проведение было включено в рамки финансирования ДААД трех семестров преподавания русской медиевистики в Трирском университете (2012–2013 гг.), когда Михаил Одесский работал в качестве приглашенного профессора на отделении Славистики Трирского университета.

нах как варианту агиографического жанра позволяет установить близость их жанровой природы с рассказами о чудесах святых подвижников.

Е.А. Харитонова анализирует Киево-Печерский патерик в качестве публицистического сочинения и обнаруживает в нем отпечаток важной полемики XIII в. Как известно, основу этого памятника составляют послания епископа Симона к Киево-Печерскому монаху Поликарпу и, в свою очередь, Поликарпа – к архимандриту монастыря Анкидину. Однако, по мнению автора статьи, это не просто композиционный прием, но отражение двух оппонирующих друг другу воззрений, своего рода полемический диалог о путях спасения человека. Если для Симона все, кто пребывает в пределах монастыря, освящены особым божественным светом, то для Поликарпа скорее важен не священный локус, а личное подвижничество. Полемический диалог находит выражение на разных уровнях текста: в прямом споре; в особенностях и типах конфликтов сказаний; в выборе типа прославляемого подвижника и т.д.

Агиографический жанр также в центре внимания А.В. Каравашкина. Ученый, напомнив о включенности древнерусской литературы в литературную культуру риторической эпохи, исследует специфику функционирования в житийном творчестве Епифания Премудрого риторических стратегий убедительности и доказательности. В мировоззренческой системе Епифания агиограф предстает заведомо «ниже» его святых героев, а значит, доказательность их святости «выше» книжного слова. Епифаний демонстрирует удивительное риторическое мастерство, однако он, монах и средневековый книжник, одновременно подчеркивает, что словесные изыски никак не обеспечивают убедительности агиографического текста. Невыразимое остается невыразимым, и человеческое слово не вместит полноту высшей истины.

В.М. Кириллин формулирует традиционную для медиевистики задачу – определение времени и места создания «Слова похвального на святой Покров» (включено в Великие Минеи Четии). Интерпретируя «Слово», автор статьи приходит к выводу, что апелляция к практике умного делания и другие особенности его содержания, будучи признаками эпохи исихазма, уже могут квалифицироваться как датирующий признак. Далее анализ текста гомилии сопрягается с историей праздника Покрова Пресвятой Богородицы, и В.М. Кириллин устанавливает: хотя праздник был известен на Руси издавна, он не имел общего статуса еще в первой половине XVI в., а это позволяет отнести составление гомилии к предыдущим десятилетиям. Наконец, автор статьи привлекает факты из истории архитектуры и иконописи и локализует «Слово похвальное» на Северо-Западе, в Новгородской епархии. Также В.М. Кириллин приводит любопытные данные, что новгородцы считали византийского юродивого Андрея, связанного с историей праздника Покрова, своим земляком: в частности, в Новгороде имелась единственная на Руси посвященная ему церковь. В итоге традиционная,

казалось бы, текстологическая задача решается в статье посредством комплексного подхода, который характерен для современной медиевистики.

Подход А.Л. Юрганова к миниатюрам из Лицевого летописного свода Ивана Грозного не столько собственно искусствоведческий, сколько нацеленный на выяснение оснований искусствоведческого анализа. По его мнению, неизвестный автор миниатюр к библейским событиям, о которых повествуется в своде, стремился не буквально иллюстрировать, а толковать Священное писание. Потому для продуктивного анализа миниатюр Лицевого свода необходимо и учитывать всякого рода дополнительные книжные источники (Палея, толкования Отцов церкви), и вместе с тем реконструировать оригинальный тезаурус повторяемых изобразительных символов, сконструированный миниатюристом (наступание персонажами на ноги друг другу и т.п.).

А.А. Бачинский исследует дипломатические послания царя Ивана Грозного, выявляя в официальных документах признаки публицистической установки. На материале посланий к польским монархам автор статьи показывает, что для царя были важны не только соблюдение дипломатического этикета и передача информации, но оригинальные полемические приемы. Посредством этих приемов Иван Грозный рассчитывал манипулировать конкретным адресатом, а также оказывать пропагандистское воздействие на более широкую аудиторию. По мнению А.А. Бачинского, риторические приемы царственного публициста настолько узнаваемы, что их можно использовать при атрибуции Ивану Грозному посланий, которые формально подписаны его боярами.

Статья С.В. Алпатова и С.М. Шамина – о детских играх русского Средневековья. В качестве источников ученые обращаются к поучениям, житиям, сказаниям, летописям, равным образом – к результатам археологических и историко-этнографических исследований. В традиционных культурах детство подразделяется на разные возрасты: младенчество, отрочество, юность, – и каждому возрасту присущи свои игры. Если игры младенцев воспринимались в древнерусской культуре с умилительной позитивностью, то доминирование религиозных ценностей в идеале обуславливало воздержание от отроческих игр (ср. повторяющиеся эпизоды в житиях) и отказ от игрового поведения при переходе во взрослую жизнь (хотя, по замечанию авторов статьи, на практике этого не происходило).

Замыкают сборник две статьи М.П. Одесского, посвященные старинной русской драме (последняя треть XVII – первая треть XVIII вв.). В первой статье автор выделяет две общие театрально-драматические модели: «мимесис со-участия» (санкционирование открытости сцены в зал) и «мимесис со-зерцания» (запрет такого рода открытости), – и относит старинную русскую драму к первой. Принадлежность к «мимесису со-участия» сближает светскую драму 1670-х с театральностью церковной службы и народных действ, однако драма воспринималась как принципиально новая форма те-

атральности и вводилась в культуру – в согласии с требованиями правительства – революционно. Соответственно, когда в литературе 1730–1740-х торжество классицизма выразилось в новой поэтологической революции, модель «мимесиса со-участия» была замещена «мимесисом со-зерцания». Во второй статье М.П. Одесский анализирует содержательный план старинной драмы, связывая его с официальным правительственным заказом. Так, обращаясь к библейской Книге пророка Даниила, Симеон Полоцкий славил величие Московского царства и царя Алексея Михайловича, неизвестный автор пьесы «Страшное изображение второго пришествия» славил победы над шведами царя Петра Алексеевича, а сочинитель «Комедии пророка Даниила» – петровского фаворита А.Д. Меньшикова.

Такими в статьях сборника предстают интересы медиевистики на пороге XXI века: в широком спектре от текстологии – до книжных миниатюр и детских игр; от сочинений домонгольской поры – до реформ царя Алексея Михайловича и его сына Петра; от агиографического жанра – до светской драмы.

Михаил П. Одесский

Изучение древнерусской литературы в России: история и современное состояние[1]

В России термин «медиевистика» традиционно прилагался к науке, которая изучает Средневековую Европу, а специалистов по Средневековой Руси именовали «древниками». Однако сейчас термин легитимизирован, и современный специальный журнал декларативно отождествляет древников с медиевистами – «Древняя Русь. Вопросы медиевистики».

Действительно, история древнерусской литературы принципиально отличается от истории других периодов русской литературы и в то же время напоминает средневековые литературы других народов.

1) Изучение древнерусской литературы отличается комплексным подходом, то есть предполагает тесное сотрудничество литературоведов с лингвистами, историками, искусствоведами, культурологами и т.п.

2) Изучение древнерусской литературы неразрывно связано с вспомогательными филологическими дисциплинами, прежде всего – с обязательным обращением к критике текста.

3) Изучение древнерусской литературы в меньшей степени, чем история новой литературы, связана с актуальной идеологией (хотя, разумеется, связана) и имеет давнюю традицию.

Первый период медиевистики – последняя треть XVIII – первая треть XIX веков – можно условно обозначить как «доакадемический». Фундамент отечественной медиевистики – в современном ее понимании – закладывался в последней трети XVIII – первой трети XIX вв. Императрица Екатерина II поощряла интерес к историческому знанию. Для ее государственной программы принципиальным было акцентирование культурного своеобразия России, что в пропагандистском ракурсе подразумевало апологию самодержавной монархии, якобы порожденной всем ходом отечественной истории, а в научном ракурсе – призыв к изучению этой самой истории. По справедливому замечанию исследователя,

> русской историей императрица занялась уже во время коронационных торжеств в Москве (сентябрь 1762 г.). Она посетила Троице-Сергиев монастырь, осмотрела его библиотеку и заказала копию со сборника историческо-

---

[1] Статья представляет собой русскую версию доклада „Mediävistik im Wissenraum Russland – Struktur, Spezifik und aktuelle Entwicklungen“, прочитанного 18 июля 2012 г. в Трирском университете (Германия).

> го содержания, большую часть которого занимает «История в память предыдущим родом» Авраамия Палицына. Эта копия, наряду с некоторыми другими, положила начало знаменитому Эрмитажному собранию, которое к концу царствования разрослось до 40 000 текстов.[2]

Соответственно, Академия наук в 1767 г. издает важный памятник – Радзивиловскую летопись XV в., содержащую «Повесть временных лет», и другие исторические источники, но примечательно, что в эти десятилетия изучение древнерусской литературы (и культуры) продуктивнее велось скорее энтузиастами-дилетантами, внявшими идеологическому «посланию» императрицы.[3]

Н.И. Новиков (1744–1818) – либеральный журналист, издатель, один из руководителей русского масонства – в 1773–1775 гг. издал 10 частей «Древней Российской Вивлиофики» (второе расширенное издание 1788–1791 гг. включало уже не 260, а 666 единиц). Обратившись к частным коллекциям, он впервые ввел в научный оборот различные историко-культурные материалы. Императрица Екатерина II частично субсидировала «Древнюю российскую вивлиофику» и также предоставила Новикову возможность пользоваться государственными архивами и ее личным Эрмитажным собранием. Издание Новикова – при всех недостатках – сохраняет актуальность: в частности, я при работе над историей ранней русской драмы[4] использовал его издание пьесы Симеона Полоцкого о блудном сыне и другие незаменимые источники в 6, 8, 9, 10 и 11 частях второго издания «Вивлиофики».

К «доакадемическому» периоду относится деятельность научных кружков, образовавшихся вокруг влиятельных вельмож графа А.И. Мусина-Пушкина (1744–1817) и графа Н.П. Румянцева (1754–1826). Мусин-Пушкин и Румянцев оба собирали редкие рукописи, документы и финансировали их публикацию, сопровождавшуюся текстологической подготовкой и комментарием. Они оба также обращались к помощи специалистов: с Мусиным-Пушкиным сотрудничали историки И.Н. Болтин, Н.Н. Бантыш-Каменский; с Румянцевым – замечательные филологи К.Ф. Калайдович, Александр Востоков. Из кружка Мусина-Пушкина вышли издания древнейшего юридического кодекса «Русская правда» и таких шедевров, как «Слово о полку Игореве» и «Поучение» Владимира Мономаха. К.Ф. Калайдович (1792–1832) осуществил научное издание фольклорного сборника Кирши Данилова, проповедей Кирилла Туровского, «Моления» Даниила Заточника, энциклопедического сочинения Иоанна Экзарха Болгарского «Шестоднев». А.Х. Востоков (1781–1864; незаконный сын барона Остен-Сакена, отсюда его фамилия) – поэт, основатель российской славистики и стихове-

---

[2] Ивинский (2012, с. 10).

[3] См.: Козлов (1988, с. 10-23).

[4] См.: Одесский (2004).

дения – издал на высоком научном уровне «Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея» (473 единицы), древнейший церковнославянский памятник XI века «Остромирово Евангелие» и «Изборник», приготовленный в 1073 г. для великого князя Святослава Ярославича.

При Николае I могущественный министр С.С. Уваров вычеканил пропагандистскую формулу «православие, самодержавие, народность», которая должна была описывать основы национальной культуры и государственности. По университетскому уставу 1835 г., студенты всех факультетов были обязаны слушать курсы русской истории и литературы.

В согласии с программой Уварова, первым прочитал университетский курс истории русской (собственно – древнерусской) литературы С.П. Шевырев (1806–1864), так же представлявший тип ученого «доакадемической» медиевистики, но – другую его разновидность. Он (подобно своему другу и единомышленнику – историку М.П. Погодину) считал должным выступать в качестве участника литературного процесса, поэта, журналиста, критика и одновременно в качестве университетского преподавателя.

Академик Ф.И. Буслаев констатировал:

> Шевырев одновременно читал лекции по истории литературы и всеобщей, и русской, печатал в погодинском «Москвитянине» длинный ряд критических статей и обозрений текущей литературы и с молодых лет и до старости посвящал свои досуги стихотворству […].[5]

В 1846 г. Шевырев опубликовал свой курс в качестве монографии, но хронологически первой «Историей древней литературы» стала другая монография. Ее автор М.А. Максимович (1804–1873) ранее – опять же в рамках программы Уварова – попросил министра о переводе в «предложенный к открытию Киевский университет на кафедру русской литературы, обещал заняться этим предметом „профессорски“».[6] В 1839 г. Максимович выпустил «Историю древней русской словесности», и М.Н. Катков – в будущем консерватор-государственник, а в ту пору либеральный критик – немедленно разгромил ее в пространной статье («Отечественные записки», 1840 г.). Катков обвинял Максимовича в философской и методологической непродуманности, в подчинении «страсти систематизировать и схематизировать» и «пустому педантизму»:

> Для читателей книги г. Максимовича все поименованные писатели совершенно безразличны: и Кирилл Туровский, и какой-то Боян, и Нестор, и какой-то Смолятич – равно пустые, ничего не выражающие звуки.[7]

Особенно Катков возмущался тенденциозным преувеличением ценности «Слова о полку Игореве» (которым Максимович специально занимался):

---

[5] Буслаев (2003, с. 364).

[6] Данилов (1950, с. 287).

[7] Катков (2010, с. 208).

> Пусть бы г. Максимович попробовал изложить содержание этого Слова и сделать из него выписки: тогда бы обнаружилось все безобразие этого несчастного произведения.[8]

Курс Шевырева, вышедший вслед за «Историей» Максимовича, содержал пропагандистские идеологемы в духе Уварова и вместе с тем вполне «профессорски» основывался на оригинальных рукописных источниках. Шевырев утверждал, что

> все внимание жизни, все стремления, силы народа сосредоточивались в вере и церкви, которые подчиняли себе всякое духовное развитие русского человека. Это главный характер древнего периода […].[9]

Такая дефиниция совершенно соответствует «постперестроечным» курсам древнерусской литературы, однако современный медиевист здесь, наверное, оговорил бы, что если в древнерусской культуре доминируют религиозные ценности, то в новой культуре – светские. Напротив, Шевырев – апологет Уваровской формулы – постулировал:

> Все, что в новом периоде Россия произвела великого и замечательного, все то совершилось под осенением ее древней основной мысли при условии связи с нею сознательной или бессознательной.[10]

Второй период изучения древнерусской литературы – «академический» – начался в 1840–1850-х, когда в университеты приходит новое поколение специалистов, и продолжался до Октябрьского переворота 1917 г.

В 1857 г. – после Шевырева – кафедру истории русской и всеобщей литературы в Московском университете занял Ф.И. Буслаев (1818–1897); он же получил отдельную кафедру русской литературы, когда она была выделена университетским уставом 1863 г. Буслаев избегал полемики и резких оценок, но дистанцировался от идеологизированности курса учителя, от «крайностей чрезмерного славянофильского направления».[11] и от разбросанности интересов и методологического дилетантизма, которые деликатно назвал «энциклопедичностью».[12] Литературовед, фольклорист, лингвист, искусствовед, он и себя обвинял в этом недостатке – в «энциклопедичности», но Буслаев стремился трансформировать различные области знания в единый метод, адекватный задачам академической медиевистики и свободный от политической ангажированности. Его многочисленные этюды и мини-монографии собраны в двухтомной книге «Исторические очерки рус-

[8] Там же, с. 211.

[9] Шевырев (2004, с. 220).

[10] Там же, с. 224.

[11] Буслаев (2003, с. 136).

[12] Там же, с. 364. См. также о противостоянии Шевырева и Буслаева в замечательной работе: Rothe (2000, S. 16-19).

ской народной словесности и искусства».[13] Последователь В. фон Гумбольдта и Я. Гримма, он обыкновенно (1) возводил сюжетные мотивы изучаемых русских текстов к изначальной мифологии индоевропейских народов, (2) затем демонстрировал их изменение под влиянием народного быта и, наконец, (3) последующую эволюцию сюжетных мотивов одновременно в языке, фольклоре, книжности и изобразительном искусстве (с постоянным привлечением новых источников). Так, в «Повести о Петре и Февронии» (XVI в.) он вычленил (1) индо-европейское предание о борьбе героя со змеем и мудрой деве-помощнице (ср. Зигфрид и Брунгильда), (2) «историческую обстановку», изображение русского быта и (3) «идеальную область христианских понятий», то есть основную гуманную идею книжника-агиографа.[14]

В 1847 г. Измаил Срезневский (1812–1880) – практически одновременно с Буслаевым – получил кафедру славистики в Петербургском университете. Срезневский и Буслаев – профессора и академики – принадлежали к классическим представителям академической медиевистики, но Буслаев тяготел к литературоведению и эстетическому анализу, а Срезневский – к лингвистике и текстологии. Хотя Срезневский начинал как этнограф, автор несколько фантастического исследования о язычестве древних славян,[15] в историю науки он вошел в качестве непревзойденного знатока славянских и древнерусских рукописей.[16] Срезневский – составитель аннотированного указателя «Древние памятники русского письма и языка X–XIV вв.» (1861–1863), публикатор и комментатор древнерусских сочинений (в том числе – «Повесть о Царьграде» Нестора-Искандера, «Хожение за три моря» Афанасия Никитина, «Задонщина»). Он также создал великий памятник отечественной лексикографии – «Материалы для словаря древнерусского языка», для которого он привлек около 2700 источников (словарь опубликован в 1893–1912 гг. после смерти ученого[17]). Его же усилиями с 1851 г. начало выходить основное периодическое издание, объединявшее академическую медиевистику – «Известия Отделения русского языка и словесности» (Отделение образовано в 1841 году как результат объединения Академии Наук с Российской Академией, включавшей гуманитариев и ранее функционировавшей отдельно).

Во втором поколении академической медиевистики самыми заметными фигурами были, наверное, академики А.Н. Веселовский (1838–1906), А.Н. Пыпин (1833–1904), Н.С. Тихонравов (1832–1893) и А.А. Потебня (1835–1891), член-корреспондент Академии, профессор Харьковского универси-

---

[13] Буслаев (1861).

[14] Буслаев (1990, с. 156-163).

[15] Срезневский (1847).

[16] См. о периодизации научного пути Срезневского: Досталь (2003, с. 126).

[17] Срезневский (2003).

тета. Веселовский и Потебня занимают особое положение, потому что оба сформулировали масштабные теоретические концепции, повлиявшие в дальнейшем на философию, культурологию и даже художественную литературу. Они оставили след и в медиевистике. Веселовский написал фундаментальные монографии об апокрифах и духовных стихах, уделяя особое внимание распространению гностических учений и миграции сюжетов,[18] а Потебня выразил свою оригинальное понимание языка и мышления в специальных фольклорных и литературоведческих работах.[19]

Однако наиболее репрезентативными для этого поколения правомерно считать Пыпина и Тихонравова. В их работах нашла выражение так называемая культурно-историческая школа, которая подразумевала максимальную удаленность от философии и политики и позитивную установку на корректную публикацию источников, а также на уяснение «исторического хода литературы, умственного и нравственного состояния того общества, которого последняя была выражением»[20] (при индифферентном отношении к эстетической стороне). Пыпин составил основополагающее исследование о «старинных повестях и сказках русских», издал апокрифические сочинения и посвятил древнерусской словесности два тома своей суммирующей «Истории русской литературы» (1898–1899). Тихонравов издал 8 выпусков «Летописей литературы и древности» (там, в частности, опубликованы «Житие» протопопа Аввакума, «Повесть о Савве Грудцыне»), 2 тома «Памятников отреченной русской литературы», 2-томное собрание текстов, приуроченное к двухсотлетнему юбилею «начала русского театра» (1872). Тихонравов вообще может считаться отцом-основателем изучения ранней русской драмы, хотя, к сожалению, до сих пор не опубликованы его комментарии к театральному двухтомнику (фонд Тихонравова в Российской Государственной Библиотеке). Статья Тихонравова «Задачи истории литературы и методы ее изучения»[21] – обстоятельная рецензия на учебник литературного критика и педагога А.Д. Галахова «История русской словесности, древней и новой»[22] – стала своего рода манифестом культурно-исторической школы.

Расцвет медиевистики в последние десятилетия XIX и первые полтора десятилетия XX в. связан с научной активностью третьего поколения академической медиевистики. Это – Д.И. Абрамович (1873–1955), В.Г. Дружинин (1859–1937), В.С. Иконников (1841–1923), В.М. Истрин (1865–1937), В.Ф. Миллер (1848–1913), Н.К. Никольский (1863–1936), А.С. Ор-

---

[18] См. современное переиздание некоторых его сочинений: Веселовский (2001), Веселовский (2006), Веселовский (2013).

[19] См., напр.: Потебня (2000).

[20] Тихонравовская дефиниция цит. по: Лихачев (1985, с. 209).

[21] Тихонравов (1878).

[22] Галахов (1863–1875).

лов (1871–1947), В.Н. Перетц (1870–1935), историк С.Ф. Платонов (1860–1933), А.И. Соболевский (1856/1857–1929), М.Н. Сперанский (1863–1938), А.А. Шахматов (1864–1920), удостоенные звания академика до трагических событий 1917 г. или после, и др.

Большинство из них – вслед за учителями – придерживались принципов культурно-исторической школы. У них могли оказаться различные философские пристрастия или политические симпатии, в их научных спорах могли отражаться общие мировоззренческие конфликты (ср. многолетние научно-политические пикировки Шахматова с Соболевским), однако установка на эмпирическую «научность» оставалась самодостаточной ценностью.

Шахматов – блистательный историк языка и литературы – сформулировал оригинальную методологию анализа средневекового памятника, опробовав ее в многочисленных сочинениях о русских летописях.[23] Методология Шахматова включала несколько шагов: (1) собирание и тщательное сопоставление ранних и поздних рукописей, содержащих памятник (списки); (2) на основе различных параметров – идеологических, фактографических, лингвистических – классификация списков и редакций, а в результате – «молекулярный анализ» изучаемого памятника и нередко вычленение в нем фрагментов, заимствованных из более древних текстов; (3) реконструкция этих древних текстов – часто вообще не сохранившихся в рукописях – и восстановление новой, реконструированной схемы литературной истории. В 1916 г. Шахматов обосновал и напечатал реконструкцию первой редакции «Повести временных лет», а его ученик – М.Д. Приселков (1881–1941) – приготовил к печати реконструкцию Троицкой летописи, погибшей во время московского пожара 1812 г. (опубликована посмертно в 1950 г.).[24]

Шахматов – подобно представителям культурно-исторической школы – практически не интересовался поэтикой (хотя поэтологические выводы из его методологии гипотетически можно сделать). Однако интерес к поэтике обнаруживается в работах других ученых того времени.

Историк В.О. Ключевский (1841–1911), вообще склонный к теоретизированию и построению культурологических моделей, в монографии «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871)[25] пришел к важному выводу, что агиографические тексты – ненадежный фактографический источник. Это – с одной стороны. А с другой, он продемонстрировал, что такого рода ненадежность возникает как результат использования агиографами обязательной топики и тем самым привлек внимание медиевистов к литературным формулам. Литературовед А.С. Орлов в работах

---

[23] См. напр.: Шахматов (2003).

[24] Приселков (2002).

[25] Ключевский (1989).

начала XX в. о воинских повестях показал использование литературных формул при описании батальных сцен.[26] Эта методология получила дальнейшее развитие в сочинениях Д.С. Лихачева (1906–1999) и других советских медиевистов, а этикетная формульность была осмыслена как отличительный признак средневековой литературы.

Одновременно академик В.Н. Перетц – вместе с его многочисленными учениками – стремился соединить приемы культурно-исторической школы с эстетическим анализом литературных текстов, преимущественно XVI–XVIII вв. Если, например, ученик Тихонравова М.Н. Сперанский при изучении ранней русской драмы предпочитал ограничиваться публикацией текстов («Успенская драма» Димитрия Ростовского, 1907 г.) и собиранием библиографических материалов (неопубликованная статья 1910-х «История русского театра»[27]), то Перетц каталогизировал поэтические формулы, которые встречаются в драматической, а также в эпической и лирической литературе того времени.[28] В то же время его понимание стилистических формул отличается от подхода Ключевского и Орлова. Перетц не столько ищет несовпадения исторических фактов с их «формульным» описанием, сколько вычленяет литературные формулы при помощи риторического и стилистического анализа. Книга Перетца «Из лекций по методологии истории русской литературы»[29] подводила итог его научным поискам и высоко ценилась теоретиками XX в., в частности, представителями формальной школы, которые, как правило, отрицали достижения дооктябрьского литературоведения.

Специфика третьего периода истории российской медиевистики – советского – обусловлена тем изменчивым статусом, который имела наука в тоталитарном государстве.

Первые полтора десятилетия существования советской власти были отмечены агрессивным наступлением на историю древнерусской культуры. С идеологической точки зрения, никак не устраивал обязательный для медиевистов интерес к прошлому, христианству, национальной ментальности, а с административной точки зрения, советское государство не устраивало стремление к независимости, свойственное Академии наук и университетам. В итоге преподавание древней литературы было прекращено, филологические факультеты и академическое Отделение русского языка и словесности были закрыты.

Гонения обрушились и на самих медиевистов. 25 октября 1917 г. в Академии числилось 45 действительных членов; к 7 ноября 1922 г. 14 из них

---

[26] Орлов (1902); Орлов (1909).

[27] Сперанский (РГАЛИ).

[28] Перетц (1907).

[29] Перетц (1914).

умерли, 7 эмигрировали (русская наука и медиевистика в изгнании – отдельная тема); кроме того, умерли еще трое, избранные в это пятилетие; «24 утраты на 45 мест».[30] В первые голодные годы не получили поддержку от государства и умерли методолог исторического знания и специалист по древнерусской политической мысли А.С. Лаппо-Данилевский (1863–1919),[31] В.С. Иконников, А.А. Шахматов. Согласно коллективному некрологическому обращению преподавателей Московского университета, смерть Шахматова,

> является бесспорно одной из самых горестных утрат для русской науки, общества и государства, с особенной яркостью подчеркивающей зловещий характер катастрофы, переживаемой нашей родиной, волею судеб оторванной от здоровых корней истинной и свободно развивающейся культуры […].[32]

В конце 1920 – начале 1930-х по сфабрикованным делам о контрреволюционном заговоре академиков и международной сети шпионов-славистов были арестованы, сосланы или исключены из государственных учреждений Д.И. Абрамович, В.Г. Дружинин, В.Н. Перетц, С.Ф. Платонов, М.Д. Приселков, М.Н. Сперанский, замечательные историки языка Н.Н. Дурново (1876–1937) и Г.А. Ильинский (1876–1937; двое последних расстреляны). К этому списку следует еще прибавить более молодых В.В. Виноградова (1895–1969) и М.Н. Тихомирова (1893–1965), которым – после изменения партийной политики – предстояло фактически возглавить: первому – официальную науку о русском языке, а второму – о русской истории.

В течение некоторого времени представители старшего поколения продолжали работать. В.М. Истрин и М.Н. Сперанский опубликовали курсы истории русской литературы, суммировавшие методологию культурно-исторической школы. А.И. Соболевский и Н.К. Никольский задумали грандиозные проекты, предназначенные не для настоящего, а прямо для будущего (первый – проект словаря древнерусского языка, второй – словаря памятников древнерусской словесности). В.Н. Перетц, не скрывавший отторжение от марксистской социологии, в 1922 г. издал сокращенную (а потому более эпатирующую) версию своего дооктябрьского методологического сочинения.[33] Он демонстративно отождествил филологический метод с текстологией, тем самым оппонируя марксистскому давлению. Власть поняла «послание» ученого, и его лишили право преподавать методологию.[34] Исследование о «Слове о полку Игореве» Перетц смог напечатать по-украински, потому что в Украинской советской республике еще было

[30] Вознесенский (1978, с. 399).

[31] Во время дискуссий историков-древников в 1940–1950-х А.С. Лаппо-Данилевского постоянно проклинали как представителя враждебной научной школы (Юрганов 2011, с. 612-614).

[32] Вознесенский (1978, с. 382).

[33] Перетц (2010).

[34] Освобождение от догм (Ред. Николаев, 1997, с. 160).

дозволено заниматься древнерусской культурой, выдавая ее за локально-национальную (ср. осуществленное Абрамовичем украинское издание «Киево-Печерского патерика»). Наконец, Перетц вместе с учениками – В.П. Адрианова-Перетц (1888–1972), Н.К. Гудзий (1887–1965) и другие – активно занимался ранней русской драмой, пользуясь тем, что в театроведении пока поощрялось изучение нетрадиционных форм сценического искусства.[35]

Новое поколение, которое утвердилось в послеоктябрьской науке, демонстрировало совершенное равнодушие к древней литературе. Причем, это справедливо и применительно к официальному марксистскому литературоведению, и к тем направлениям филологической мысли, которые с марксизмом осторожно спорили. Например, по мнению историка русского литературоведения А.В. Багрия (ученика Перетца), его учитель, Орлов, Сперанский и др. в работах, «трактовавших вопросы истории текста, поэтического языка, композиции литературных памятников», объективно прокладывали путь формальному методу,[36] однако сами представители формализма в 1920-х фактически игнорировали медиевистику (редкое исключение – статья В.В. Виноградова о стиле «Жития» протопопа Аввакума, 1923 г.[37]).

Статус медиевистики радикально изменился в 1930-х. Сталинская партия вводит в общество новую идеологическую парадигму, и – по законам тоталитарного общества – новая парадигма немедленно трансформирует частные науки, в частности, историю русской литературы. Снова востребованы «народность» (в социальном и этническом смысле термина), патриотизм, историческая гордость. Соответственно, начинается реставрация медиевистики: восстанавливается преподавание древнерусской литературы в университетах (чуть позже и филологические факультеты), в академических учреждениях образуются группы и отделы «древников», возобновляется издание научной периодики. Во главе встали преимущественно представители дооктябрьской науки. Н.К. Гудзий успешно прочитал лекции по древнерусской литературе в Высшей партийной школе (учреждение для переподготовки советской номенклатуры), затем опубликовал политически корректные хрестоматию (1935) и учебник (1938) и возглавил группу медиевистов при московском Институте мировой литературы. В учебнике он ссылался на труды Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, писал о воспитательной ценности многих памятников старинной литературы, развивающих темы патриотизма, государственного строительства, политического

---

[35] Старинный театр в России (Ред. Перетц, 1923).

[36] Багрий (1924, с. 15).

[37] Виноградов (1980, с. 3-54). О соотношении традиционного академического и формального подходов в статье Виноградова см. комментарии Е.В. Душечкиной (там же, с. 316-320).

единства и героизма русского народа. Еще более впечатляющим оказалось медиевистическое возрождение в Ленинграде: академик А.С. Орлов напечатал свою версию советской истории древнерусской литературы (1937), организовал – вместе с Адриановой-Перетц – отдел древников при Институте русской литературы и с 1934 г. наладил выпуск «Трудов Отдела древнерусской литературы» (ТОДРЛ) – авторитетнейшего издания российских медиевистов. В академической «Истории русской литературы» древность получила три тома (1941–1945 гг.).

Лихачев вспоминал об экстравагантном примере советской актуализации древнерусского произведения.[38] В 1947 г. в СССР ожидали официальный визит индийского лидера Дж. Неру; в этой связи Президент Академии наук физик С.И. Вавилов заказал древникам образцовое издание «Хожения за три моря» Афанасия Никитина, посетившего Индию в XV в.[39]; в итоге была основана новая научная серия – «Литературные памятники», одна из лучших в России.

Впрочем, для тоталитарного общества характерны неустойчивость и непоследовательность идеологических приоритетов, и, разумеется, в дальнейшем гонения на древнерусскую культуру периодически повторялись. Так, в 1982 г. В.В. Кусков (1920–1999) – ученик Гудзия, автор многократно переиздававшегося учебника древнерусской литературы – опубликовал в массовой серии «Сокровища древнерусской литературы» сборник «Древнерусские предания», где слово «предания» камуфлировало термин «жития». Камуфляж не удался. В партийной газете «Правда» составителя сборника немедленно обвинили в «пропаганде религии, преувеличении роли церкви в истории и культуре».[40]

Однако – при всех трансформациях партийной идеологии – советская медиевистика уже не теряла приобретенный высокий статус. Правила диалога власти с наукой были простыми. Настолько простыми, что вполне осознавались современниками. В частности, швейцарский историк К. Герке справедливо констатировал, что «советские медиевисты, как и все советские историки, должны были служить двум господам – официальной идеологии и филологической герменевтике […]».[41] С одной стороны, советский медиевист декларировал верность марксистской методологии, то есть использует официальный дискурс как в плане идейном, так и понятийно-терминологическом (цитаты классиков марксизма и советских вождей, классовый подход, советский патриотизм и народность), а если сталкивался со «слишком» церковным сочинением или жанром, то или игно-

---

[38] Лихачев (1985, с. 440-443).

[39] Афанасий Никитин (1948).

[40] Освобождение от догм (Ред. Николаев, 1997, с. 117).

[41] Goehrke (1985, S. 169-170).

рировал его, или подменял идеологическую оценку поэтологической. С другой стороны, ученый достаточно адекватно излагал историю древнерусской литературы. В итоге университетские учебники по древнерусской литературе, пожалуй, единственные из всех советских учебников по литературоведению, пережили крах коммунизма и продолжают использоваться при преподавании в современной России.

В послесталинские десятилетия диалог власти с наукой принял неожиданное направление: для некоторых медиевистов их область занятий – при соблюдении тогдашних правил политической корректности – превратилась даже в форму духовного сопротивления.

Одни ученые (как ранее Перетц) спасались от марксистской идеологии в эмпиризм. Так, ленинградский историк, знаток летописания и древнерусской публицистики Я.С. Лурье (1921–1996) в статье 1966 г. призывал отказаться от «потребительского отношения» к источникам и сосредоточиться на критике текста.[42] Аналогично, В.И. Малышев (1910–1970) – основатель древлехранилища при ленинградском Институте русской литературы – шокировал коллег сомнением в продуктивности теоретизирования во имя возобновленного им масштабного собирания рукописного наследия. Интересно, что, по словам мемуаристов, за этим таилась определенная религиозная позиция:

> Мы не знаем доподлинно, какой веры был Владимир Иванович. Как свидетельствует А.М. Панченко, в экспедициях он никогда не выдавал себя за старообрядца, но в то же время старообрядцы считали его своим.[43]

Таким образом, если для Каткова установка на «научность» казалась атрибутом официоза и обезличенности, то для советских медиевистов – благородной мировоззренческой позицией.

Другую форму сопротивления предложил академик Д.С. Лихачев, который в 1920-х был Соловецким узником, а с 1954 г. – вслед за Орловым и Адриановой-Перетц – возглавил Отдел древнерусской литературы в Ленинграде, со временем добившись статуса бесспорного лидера советской медиевистики. Лихачев написал специальную книгу о текстологии древнерусской литературы, но славу ему принесли обобщающие монографии 1950–1970-х «Человек в литературе Древней Руси», «Поэтика древнерусской литературы», «Развитие русской литературы X–XVII вв.». При некотором сохранении марксистского жаргона он создал здесь концепцию, оказавшую влияние не только на советскую медиевистику, но практически на все области отечественного гуманитарного знания. Лихачев уделял преимущественное внимание (1) не социологии, но поэтике, при этом акцентируя (2) принципиальное художественное расхождение древней литературы с новой и столь же (3) принципиальную ее зависимость от религиоз-

---

[42] См. напр.: Лурье (2011).

[43] Малышев (2010, с. 3-4).

но-сословного средневекового мировоззрения.[44] Кроме того, Лихачев пытался вычленить в русской истории культурные макро-периоды, что типологически напоминает построения эмигранта Д.И. Чижевского (1894–1977). В частности, Лихачев легитимизировал в русской культуре идеологически рискованные проблемы Предвозрождения (связанного с рецепцией исихазма) и – с оговорками – Барокко (связанного с католической контрреформацией).[45] По своей «историко-поэтологической» установке к Лихачеву-медиевисту близок другой яркий ленинградский филолог – ученик Перетца И.П. Еремин (1904–1963), автор мастерских этюдов о жанре «Слова о полку Игреве», о Симеоне Полоцком и т.д.

В.Ф. Переверзев (1882–1968) – специалист по XIX в. – в 1920-х считался лидером марксистского литературоведения, затем был объявлен «врагом народа» и отправлен в лагеря. В этих непростых обстоятельствах он, тем не менее, начал писать книгу о литературе Древней Руси (опубликована посмертно[46]). Переверзев противопоставил культурно-исторической школе Истрина и Сперанского свой литературно-критический, эстетический подход, под которым, однако, подразумевал не историческую поэтику, но несколько устаревший анализ литературно-общественных типов.

В последние десятилетия советской власти Лихачев – неоспоримый духовный авторитет и символ русской интеллигенции. По свидетельству Д.М. Сигала, «работы Д. Лихачева о культуре Древней Руси» стали «вдохновением для молодого поколения ревнителей этой почти уничтоженной коммунистами русской культуры».[47]

В новой интеллектуальной ситуации древняя культура осознается как область, которой достойно заниматься даже тем, кто совсем не желал ассоциировать себя с господствующей идеологией. Закономерно, что если формалисты сторонились древнерусской литературы, то их продолжатели (говоря несколько упрощенно) – представители русской структуралистско-семиотической школы – активно медиевистикой занимались. Это прежде всего относится к работам В.В. Иванова (р.1929) и В.Н. Топорова (1928–2005) о культурной «предистории» славян и Б.А. Успенского (р.1937) о структурных принципах описания языка и культуры Древней Руси. Символично, что статью о сопоставлении культурных типов Ивана Грозного и Петра I Успенский написал в соавторстве с сотрудником Лихачева – А.М. Панченко (1937–2002).[48]

---

[44] Ср. отнесение Лихачева его учеником А.С. Деминым к «научно-политическому романтизму» Демин (2002, с. 12).

[45] См. апологетическое изложение историко-литературной концепции Лихачева: Лесур (1997).

[46] Переверзев (1971).

[47] Сигал (2011, с. 272).

[48] Панченко / Успенский (1983).

Своеобразный статус позднесоветской медиевистики – на стыке науки, официальной идеологии и духовной оппозиции – накладывал отпечаток на тогдашние профессиональные дискуссии, причем, спорные моменты часто оставались прямо не вербализованными.

Например, таковы дискуссии о сатире и смеховой культуре. В 1930-х Адрианова-Перетц оформила новый объект изучения – так называемую «демократическую сатиру» XVII в.: она собрала и прокомментировала любопытнейшие памятники смеховой культуры, но явно преувеличила их «демократизм» и социально-критическую направленность. В 1984 г. Лихачев в написанном вместе с А.М. Панченко и Н.В. Понырко исследовании, не вступая в открытый спор с социологической интерпретацией уважаемого предшественника и опираясь на «карнавальные» идеи М.М. Бахтина, истолковал «смеховой мир» не как форму протеста, а как конститутивный элемент средневековой религиозной культуры (его соавтор Панченко включил в русскую «смеховую культуру» тип юродивого, явно солидаризируясь при этом с книгой о русских святых историка-эмигранта Г.П. Федотова, 1886–1951). Наконец, в 1987 г. московские медиевисты В.К. Былинин (1952–2008) и В.А. Грихин (1942–1987) издали в серии «Сокровища древнерусской литературы» том сатирических произведений XI–XVII вв. Московские медиевисты, опять же прямо не отрицая культурологические обобщения ленинградских коллег, демонстрировали, что «сатирические элементы, сатирическая традиция присутствовали в древнерусской литературе XI–XVI вв.» и «восходили к традициям византийского учительного слова».[49] Иными словами, сатира не столько специфический признак религиозной культуры, сколько необходимая реакция любого (в частности, христианского) социума на те сложности, с которыми ему приходится сталкиваться – своего рода история в сатирических текстах. Спустя годы В.В. Кусков прямо (хоть и конспективно) зафиксировал суть полемики с ленинградской школой:

> Вряд ли можно согласиться с концепцией смехового мира Древней Руси, его связи с карнавальностью […]. Концепция Бахтина не подходит для древнерусского смехового мира. Особое возражение вызывает отнесение Христа ради юродивых к «смеховому миру», смеховой культуре.[50]

Для московской школы медиевистов показательны также осторожно критическое сопротивление против таких культурологических идей «ленинградцев», как влияние исихазма на русскую культуру XIV–XV вв.[51] или

---

[49] Сатира (Сост. Былинин / Грихин, 1987, с. 6).

[50] Кусков (1998, с. 275).

[51] Грихин (1974).

включения русской культуры второй половины XVII–первой половины XVIII вв. в универсальную систему Барокко.[52]

Столь же показательна, но менее симпатична полемика о подлинности «Слова о полку Игореве», пожалуй, центральная для советской медиевистики (из области новой литературы с ней можно сравнить полемику о подлинности романа «Тихий Дон»). После национального поворота середины 1930-х «Слово» (традиционно датируется XII в.) – гордость русской культуры, единственное древнее произведение школьной программы. «Слово» многократно издавалось, ему посвящено множество научных работ, существует – редчайший случай в русской науке – 5-томный «Словарь-справочник» лексики памятника. Вместе с тем, еще когда «Слово» было опубликовано (1800), скептики заподозрили, что это – позднейшая фальсификация. В советские годы к такого рода сомнениям болезненно относились не только специалисты, но и партийные функционеры. В 1963–1965 гг. московский историк А.А. Зимин (1920–1980) пытался опубликовать монографию, в которой стремился доказать, что «Слово» написано в конце XVIII в. Книгу тогда не напечатали, гипотезу подвергли организованной критике. Зимин не подвергся репрессиям, но служебная карьера его приостановилась. В числе самых жестких критиков был Д.С. Лихачев. Против гипотезы Зимина выступил также эмигрант Роман Якобсон (1896–1982), всемирно знаменитый филолог, участник формальной и структуралистской школ, который еще ранее вступил в дискуссию с французским критиком подлинности «Слова» – Андре Мазоном. Оба – Лихачев и Якобсон – были авторитетными специалистами, однако тягостное впечатление оставило то, что дискуссию курировал Л.Ф. Ильичев (секретарь ЦК в Хрущевской партии) и что позиция Лихачева и других видных медиевистов приобрела актуальное политическое значение.[53]

Остается отметить, что в послесталинские десятилетия было налажено комментированное издание произведений древнерусской литературы: научная серия в Институте русской литературы; пять томов ранней русской драмы в Институте мировой литературы (инициатор проекта – руководитель сектора древнерусской литературы В.Д. Кузьмина (1908–1968), ученица и последовательница Сперанского; участники – А.Н. Робинсон (1917–1993), О.А. Державина (1901–1984), А.С. Демин (р.1935) и другие); «Литературные памятники» (не только Древняя Русь); художественные серии «Памятники литературы Древней Руси» (завершена в 1994 г.) и «Сокровища древнерусской литературы».

---

[52] См. анализ полемики о русском Барокко: Освобождение от догм (Ред. Николаев, 1997, с. 172-175); ср. также: Одесский (2004, с. 321-332).

[53] См. современное издание документов полемики: История спора (Ред. Соколова, 2010).

Новейшее положение медиевистики обусловлено тем, что после краха господствующей коммунистической идеологии и тоталитарного советского государства она потеряла и свой официальный, и свой оппозиционный статус. Теперь это – область академического знания, где ученые должны искать формы реализации научных проектов и свободно выбирать методологические парадигмы.

Отмена идеологических запретов и сочувственное общественное отношение повели к тому, что преподавание древнерусской литературы не только продолжается в университетах, но и включено в программу средней школы. В Санкт-Петербурге функционирует Отдел древнерусской литературы (возглавляет – Н.В. Понырко) Института русской литературы и продолжают выходить «Труды»; в Московском Институте мировой литературы также функционирует Отдел древников (заведующий – А.С. Демин), с 1989 г. выпускающий специальные сборники – «Герменевтика древнерусской литературы». Также в Москве с 2000 г. печатается журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» (главный редактор – Е.Л. Конявская), а в Санкт-Петербурге сотрудник Отдела древнерусской литературы Д.М. Буланин организовал издательство, ориентированное на работы по истории литературы. Закончена серия «Памятники литературы Древней Руси» и с 1997 г. начата серия «Библиотека литературы Древней Руси» – исправленный и существенно расширенный вариант «Памятников». Раритетные сочинения древнерусских авторов издаются в серии «Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты» (с 1999 г.). Изданы многотомные справочники: «Словарь книжников и книжности Древней Руси», «Энциклопедия «Слова о полку Игореве»» (издательство «Дмитрий Булавин»); в 1994 г. московское издательство «Высшая школа» выпустила словарь-справочник «Литература и культура Древней Руси» (под редакцией В.В. Кускова), предназначенный для студентов. Переиздаются классические сочинения С.П. Шевырева, А.Н. Веселовского, А.А. Потебни, Ф.И. Буслаева, И.И. Срезневского, В.О. Ключевского, В.М. Истрина, В.Ф. Миллера, В.Н. Перетца, С.Ф. Платонова, А.И. Соболевского, М.Н. Сперанского, А.А. Шахматова, М.Д. Приселкова, эмигранта Г.П. Федотова и др. Монументальное 2-томное исследование «Святость и святые в русской духовной культуре» академика В.Н. Топорова удостоено премии Солженицына (1998 г.).

Наконец, опубликована скандальная книга Зимина о «Слове» (2006; издательство «Дмитрий Буланин»); в книгу внесена позднейшая авторская правка; редактуру осуществили вдова историка В.Г. Зимина и петербургский древник О.В. Творогов (р.1928), который в 1960-х спорил с Зиминым, а в современном предисловии хотя уважительно охарактеризовал труд покойного ученого, но снова заявил о несогласии с его идеями.[54]

[54] Зимин (2006, с. 5-7). Ср. также сборник статей, посвященный 90-летию со дня рождения А.А. Зимина: Историк в России (Ред. Козлов, 2012).

Одновременно полемика о подлинности «Слова» совершила очередной поворот. Американский историк Эдвард Кинан (ранее он утверждал, что переписка царя Ивана Грозного с князем Андреем Курбским – мистификация XVII в.[55]), солидаризируясь с теми, кто считает «Слово о полку Игореве» мистификацией, выдвинул предположение, что мистификатор – великий славист Иосиф Добровский.[56] Академик А.А. Зализняк (р.1935) – лингвист, близкий к структуралистско-семиотической школе – возразил Кинану в полемической монографии.[57] В полемике Зализняк опирался на оригинальные данные по истории русского языка, полученные им при дешифровке новгородских берестяных грамот. Его книга также была удостоена премии Солженицына (2007 г.).

Равным образом, открываются области исследования, ранее слишком «опасные» по причине их очевидной связи с церковью. Например, В.В. Кусков призывал обратиться к таким научным темам, как славянские переводы библейских книг и их цитирование в оригинальных сочинениях, русское бытование творений отцов церкви, сборники переводных и оригинальных христианских поучений, гимнография, церковные службы, агиография и т.п.[58]

С методологической точки зрения, положение в медиевистике оказалось благополучнее, чем в других сегментах истории русской литературы. Расторгнув компромисс с тоталитарной властью, медиевисты отказались от марксистского дискурса (легче – в плане идейном, сложнее – в плане понятийно-терминологическом) и сохранили приверженность к эмпирическому рассмотрению фактов древнерусской культуры. Правда, Кусков увидел новую крайность в «стремлении „реабилитировать“ христианскую религию и подчеркнуть ее прогрессивное значение в жизни общества, мировоззрении отдельных писателей», что, по мнению авторитетного медиевиста, должно нейтрализоваться установкой на научное беспристрастие, на «тщательную и глубокую разработку проблемы как со стороны литературоведов, так и искусствоведов, и историков культуры».[59]

Вместе с тем комплексная установка на «тщательную и глубокую разработку проблемы», о которой пишет Кусков, отнюдь не тождественна методологическому единству. Медиевистика теперь – как и раньше – предполагает двойственное тяготение к эмпирической дескриптивности и параллельно к культурологическим или поэтологическим исследованиям. Например, редакция журнала «Древняя Русь» видит основную задачу в тра-

---

[55] Keenan (1971).

[56] Keenan (2003).

[57] Зализняк (2004).

[58] Кусков (1998).

[59] Освобождение от догм (Ред. Николаев, 1997, с. 108).

диционном комплексном подходе к древнерусским текстам, равным образом – в «новых методологических идеях, новых исследовательских методиках».[60] Место марксистского дискурса не заняла ни школа Лихачева, ни структуралистско-семиотическая школа, и закономерно, что слово «методики» употреблено во множественном числе.

Действительно, методологические дискуссии в современной медиевистике связаны не с выработкой единого авторитетного научного дискурса, а с осмыслением общефилософских вопросов, возникающих при изучении прошлого. В частности, предпринимаются попытки методологически уточнить – с апелляцией к феноменологии Э. Гуссерля и герменевтике Г.-Г. Гадамера – степень приближения сознания современного исследователя к сознанию древнего книжника.[61]

На мой взгляд, эта важнейшая проблема решается путем совмещения трех подходов к памятнику древнерусской литературы. Достаточно традиционных, но в подобном сочетании приобретающих новый смысл, можно сказать – философско-методологический. Это предполагает: (1) исторический анализ памятника, обязательно с учетом литературных формул (топики), то есть реконструкция сознания автора; (2) анализ бытования памятника в рукописной традиции, то есть реконструкция его интерпретации читателями – древнерусскими книжниками; (3) анализ научной историографии (часто весьма обширной), то есть сопоставление собственной реконструкции с версиями предшественников и «остраннение» своего исследовательского сознания. Результаты порой оказываются вполне неожиданными, но это – особая тема.

Для медиевистов изучение истории науки так же необходимо, как усвоение новых литературных фактов или методологических гипотез. И я посвящаю эту статью светлой памяти преподавателей-древников, с которыми мне посчастливилось общаться на филологическом факультете Московского университета. Памяти Н.И. Либана, В.В. Кускова, В.А. Грихина.

Список литературы

Афанасий Никитин (1948): Хожение за три моря Афанасия Никитина. 1466–1472. Под редакцией Б.Д. Грекова, В.П. Адриановой-Перетц. М. Серия «Литературные памятники».

Багрий, А.В. (1924): Формальный метод в литературе (библиография). Владикавказ.

Буслаев, Ф.И. (1861): Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 2 томах. СПб.

---

[60] Редакционная статья (2000, с. 1).

[61] Каравашкин / Юрганов (2005).

Буслаев, Ф.И. (1990): О литературе. Исследования. Статьи. Составитель Э.Л. Афанасьев. М.

Буслаев, Ф.И. (2003): Мои досуги. Воспоминания. Статьи. Размышления. Составитель Т.Ф. Прокопов. М.

Веселовский, А.Н. (2001): Мерлин и Соломон. Составитель К. Королев. М. / СПб.

Веселовский, А.Н. (2006): Народные представления славян. Составление А. Лактионова. М.

Веселовский, А.Н. (2013): Избранное: эпические и обрядовые традиции. Составитель Т.В. Говенько. М.

Виноградов, В.В. (1980): О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума. // Виноградов, В.В. О языке художественной прозы. М. 3-54.

Вознесенский, И. [Перченок, Ф.Ф.] (1978): Имена и судьбы. Над юбилейным списком АН. // Память. Исторический сборник. Нью-Йорк. Вып. 1. 353-410.

Галахов, А.Д. (1863–1875): История русской словесности, древней и новой. В 2 томах. СПб.

Грихин, В.А. (1974): Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв. М.

Данилов, В.В. (1950): М.А. Максимович в работе над «Словом о полку Игореве». // Слово о полку Игореве. Сборник исследований и статей. Редактор В.П. Адрианова-Перетц. М. / Л. 283-293.

Демин, А.С. (2002): Древнерусская литература глазами Риккардо Пиккио. // Пиккио, Р. Древнерусская литература. М. 5-12.

Досталь, М.Ю. (2003): И.И. Срезневский и его связи с чехами и словаками. М.

Зализняк, А.А. (2004): «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М.

Зимин, А.А. (2006): Слово о полку Игореве. Редакторы В.Г. Зимина, О.В. Творогов. СПб.

Ивинский, А.Д. (2012): Литературная политика Екатерины II. Журнал «Собеседник любителей российского слова». М.

Историк в России (2012): Историк в России. Между прошлым и будущим. Статьи и воспоминания. Под редакцией В.П. Козлова. М.

История спора (2010): История спора о подлинности «Слова о полку Игореве». Издание подготовила Л.В. Соколова. СПб.

Каравашкин, А.В. / Юрганов, А.Л. (2005): Регион *Докса*. Источниковедение культуры. М.

Катков, М.Н. (2010): История древней русской словесности. // Катков, М.Н. Собрание сочинений. В 6 томах. Редактор А.Н. Николюкин. Т. 1. СПб. 171-213.

Ключевский, В.О. (1989): Древнерусские жития как исторический источник. Репринтное издание. М.

Козлов, В.П.: (1988): Кружок А.И. Мусина-Пушкина и «Слово о полку Игореве». Новые страницы истории древнерусской поэмы в XVIII в. М.

Кусков, В. (1998): Достижения и просчеты русской медиевистики. // Литературоведение на пороге XXI века. Материалы международной конференции. М. 270-276.

Лесур, Ф. (1997): Дмитрий Лихачев, историк и теоретик литературы. // Лихачев, Д. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб. III-LXXIII.

Лихачев, Д.С. (1985): Прошлое – будущему. Статьи и очерки. Л.

Лурье, Я.С. (2011): Критика источника и вероятность известия. // Лурье, Я,С. Избранные статьи и письма. Под общей редакцией М.М. Крома. СПб. 13-22.

Малышев, В.И. (2010): Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме. Составители В.П. Будорагин, Г.В. Маркелов, Н.В. Понырко. СПб.

Одесский, М.П. (2004): Поэтика русской драмы: вторая половина XVII – первая треть XVIII в. М.

Орлов, А.С. (1902): Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. IV. 1-50.

Орлов, А.С. (1909): О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв. СПб.

Освобождение от догм (1997): Освобождение от догм. История русской литературы: состояние и пути изучения. Редактор Д.П. Николаев. Т. 1. М.

Панченко, А.М. / Успенский, Б.А. (1983): Иван Грозный и Петр Великий. Концепция первого монарха. // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Л. Т. 37. 54-78.

Переверзев, В.Ф. (1971): Литература Древней Руси. М.

Перетц, В.Н. (1907): Очерки поэтического стиля в России. СПб.

Перетц, В.Н. (1914): Из лекций по методологии истории русской литературы. Киев.

Перетц, В.Н. (2010): Краткий очерк методологии истории русской литературы. М.

Потебня, А.А. (2000): Символ и миф в народной поэзии. Составитель А.Л. Топорков. М.

Приселков, М.Д. (2002): Троицкая летопись. Реконструкция текста. СПб.

Редакционная статья (2000): Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 1. 1.

Сатира (1987): Сатира XI – XVII веков. Составление В.К. Былинин, В.А. Грихин. М. Серия «Сокровища древнерусской литературы».

Сигал, Д.М. (2011): Пути и вехи. Русское литературоведение в двадцатом веке. М.

Сперанский, М.Н. (РГАЛИ): История русского театра. // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 439. Сперанский, оп. 1. Ед. хр. 52.

Срезневский, И.И. (1847): Исследования об языческом богослужении древних славян. СПб.

Срезневский, И.И. (2003): Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 томах. Репринтное издание. М.

Старинный театр в России (1923): Под редакцией В.Н. Перетца. Петроград.

Тихонравов, Н.С. (1878): Задачи истории литературы и методы ее изучения. СПб.

Шахматов, А.А. (2003): Повесть временных лет. // Шахматов, А.А. История русского летописания. СПб. 527-977.

Шевырев, С.П. (2004): Об отечественной словесности. Составитель В.М. Маркович. М.

Юрганов, А.Л. (2011): Русское национальное государство. Жизненный мир историков эпохи сталинизма. М.

Goehrke, C. (1985): Entwicklungslinien und Schwerpunkte der westlichen Russlandmediävistik. // Essays in Honor of A.A. Zimin. Edited by D.C. Waugh. Columbus. 150-180.

Keenan, E.L. (1971): The Kurbskii–Groznyi Apocrypha. The Seventeenth-century genesis of the «Correspondence» attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV. Cambridge (Massachusetts).

Keenan, E.L. (2003): Josef Dobrovsky and the origins of the *Igor's Tale*. Cambridge (Massachusetts).

Rothe, H. (2000): Was ist «altrussische» Literatur? Wiesbaden.

Елена Л. Конявская

Древнерусские Сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива

Сказания о чудотворных иконах исследовались в современной науке в основном монографически – с точки зрения истории памятника или памятников, посвященных одному конкретному чудотворному образу[1]. Исключением, являются некоторые работы А. Эббингхауса, М.Б. Плюхановой и В.В. Лепахина[2], в которых затрагиваются культурологические и широкие мировоззренческие вопросы, связанные с созданием и бытованием легенд. Успешно изучается аспект «слово-изображение» – как в целом (Д.С. Лихачев),[3] так в отдельных аспектах: присутствие текста на иконе и стенописи (Н.А. Замятина, В.В. Лепахин[4]); изображение как иллюстрация существующего текста (Э.С. Смирнова, Э.А. Гордиенко[5] и др.). Что же касается «текста об изображении» – в первую очередь, в иконописных подлинниках, то этот аспект затрагивается гораздо реже. Стоит лишь упомянуть о публикации подлинников Г.В. Маркеловым, выдержавшем два издания[6], и недавней статье Г.С. Гадаловой, посвященной материалам в иконописных подлинниках о тверских святых. Исследовательница показала связь служб святым с их памятями в Иконописных подлинниках.[7]

В данном контексте не рассматриваются многочисленные работы богословского характера, сугубо искусствоведческие работы, а также исследования по эстетике, среди которых ярко выделяются труды В.В. Бычкова.[8]

Представлялось небезынтересным предпринять исследование конкретных малоизученных памятников в истории развития их текстов, а также с точки зрения их источников. Попытка же изучить целый ряд зафиксированных в письменных текстах легенд, касающихся наиболее значимых и распространенных в Древней Руси чудотворных образов, дает возмож-

---

[1] Напр.: Нечаева (1993); Белоброва (1996); Гребенюк (1997); Кириллин (2007); Ченцова (2010); Радеева (2011), Агафонов (2013а, 2013б) и др.

[2] Ebbinghaus (1990); Плюханова (1995); Лепахин (2012).

[3] Лихачев (1979, с. 22-32).

[4] Замятина (2002); Лепахин (2005).

[5] Смирнова (2007); Гордиенко / Семячко/ Шибаев (2011).

[6] Маркелов (2006).

[7] Гадалова (2013).

[8] Бычков (1992; 2008; 2012).

ность увидеть некоторые закономерности в структуре и природе происхождения таких текстов, особенности нарратива.

Это сюжеты из Жития Феодосия Печерского и Киево-Печерского патерика, Паломника Антония Новгородского, Сказания об освящении Софии Новгородской, Новгородская легенда о Знаменской иконе, Чюдеса Владимирской Божией Матери и Проложная статья на 1 августа, новонайденный текст о Боголюбской Божией Матери и др.

Большинство их возникло в ранний домонгольский период, но жило и развивалось на протяжении веков, порождая новые произведения различных книжных жанров и их редакции. По своей природе сказания близки к чудесам древнерусских житий.

В настоящей работе будут затронуты лишь некоторые аспекты, связанные с результатами изучения вышеперечисленных памятников. Первый из них – *устный источник книжного текста.*

Наряду с собственными припоминаниями, краткими записями «для памяти», традиционными топосами и формулами, заимствованиями из сходных по жанру и предмету описания авторитетных произведений, автор в качестве важнейшего элемента формирования сюжета и текста в целом использует устные рассказы очевидцев и бытующие в устной форме предания. Именно оба эти вида устных источников (рассказы очевидцев и сохраняемое предание), как правило, составляют основу сюжета в сказаниях о чудотворных образах, представленных в письменной традиции. Хотя, разумеется, в нарративе соотношение устного наследия и того, что привнес составитель текста, может быть различным. Более того, различным может быть и сам характер включаемого устного материала.

Один из наиболее ранних сюжетов-чудес обнаруживается «Житии Феодосия Печерского». Как можно понять из текста памятника, образ Богоматери был в Киево-Печерском монастыре еще до построения каменного Успенского собора. Один из эпизодов Жития повествует о том, как боярин Изяслава Ярославича Климент «обѣщася въ уме своемъ», если вернется в здравии с битвы, сделать драгоценный оклад иконе Богородицы из Киево-Печерского монастыря. Однако сделать это забыл. Икона чудесным образом явилась в его дом и обратилась к нему:

> Почте се, Клименте, еже обѣща Ми ся дати, нѣси Ми далъ? Нъ се нынѣ глаголю ти: потъщися съвьршити обѣщание свое![9]

После этого икона исчезла из дома боярина, а последний поспешил исполнить обет.

Понятно, что история эта изначально была рассказана братии (или преподобному) самим боярином, поскольку только он видел образ и слышал глас от явившейся в его дом иконы. Поскольку далее в Житии речь идет о

[9] Житие Феодосия Печерского (1997, с. 400).

некоем постоянном общении Климента с Феодосием уже после случившегося чуда, датировать его нужно не последним годом жизни преподобного. Вместе с тем, сюжет этот читается через несколько эпизодов после упоминания о смерти князя Ростислава (1067 г.). Таким образом, событие и, соответственно, устный рассказ о нем нужно датировать временем между 1068 и 1073 гг.[10]. Лишь через 10-15 лет повествование, хранимое в монастыре как устная легенда, было включено Нестором в его сочинение.

В данном случае, у нас нет никакого дополнительного материала, позволявшего бы определить степень сохранения Нестором не только сути, но и формы устной легенды. Но есть другие примеры. Легенда о Спасовом образе – «сжатой» деснице Пантократора в куполе Новгородского кафедрального собора дошла до нас в составе «Сказания о создании Софии Новгородской». В этом Сказании с очевидностью выделяются две части, которые согласно их происхождению условно можно назвать «летописной» и «фольклорной». Первая, повествующая о создании церкви Ярославом Мудрым и Владимиром Ярославичем и ее освящении епископом Лукой, при небольшом объеме имеет множество вариаций. В одних версиях оба князя – Ярослав Мудрый и Владимир Ярославич – фигурируют как основатели храма. Есть варианты, где назван лишь Ярослав Мудрый, в других – только его сын Владимир. Само завершение строительства датируется 6558 (1050) г., в других редакциях появляются 6559, 6560 г. Некоторые списки называют не окончание, а начало строительства, указывая 6553 г., а есть такие, где имеются обе даты, и т.д. Именно на основании этого варьирования выделяются редакции памятника и их виды. В настоящее время выявлено более 30 списков (в рамках древнерусской рукописной традиции – до конца XVII в.). Они подразделяются на две редакции, в пределах первой – Основной – выделено 4 типа, в пределах второй – Краткой – 2 типа. И все они определяются на основании «летописной части». «Фольклорная» же часть, напротив, удивительно устойчива. Здесь рассказывается о том, что епископ Лука пригласил живописцев из Царьграда, и когда те стали писать Пантократора в куполе храма, он трижды на утро оказывался со сжатой десницей вместо написанной ими благословляющей. Наконец, к «писцам» был обращен глас (РНБ, Соф. 1448, л.12 об.):

> Писари, писари, о писари, не пишите Ми блгосвенныя рукы, но пишите Ми сжатоую роукоу. Азъ в сеи роуцѣ Моеи Новъградъ держоу, а когда сія рука Моя распространитъся, тогда будеть скончание градоу.

Как можно видеть, в последней «фольклорной» части есть явные следы устного происхождения: передача прямой речи, троекратный повтор ситуации с чудесным превращением благословляющей десницы в сжатую, троекратное же обращение Спаса к изографам, типичная «объяснительная»

---

[10] Наиболее вероятным представляется считать, что речь шла о знаменитой битве на Альте 1068 г., где русские войска потерпели сокрушительное поражение от половцев.

направленность самого сюжета (истолкованию подлежит необычное сложение перст Пантократора в куполе Софии).

Различия в вариативности двух частей памятника можно объяснить тем, что изложение исторических событий предполагало разыскание и аккумулирование всех данных, которые только можно получить из летописей или других письменных текстов, в то время как легендарный сюжет самодостаточен и не нуждается в дополнениях. Кроме того, в качестве предположения можно заметить, что столь небольшой текст был «затвержен» в период длительного устного бытования и уже в таком сложившемся виде включен в рассказ.

Подтверждение такому предположению можно найти в памятнике совсем иного рода – «Проложной статье на 1 августа».[11] Это рассказ об установлении праздника Всемилостивому Спасу и Божией Матери Андреем Боголюбским в честь чудесной помощи икон Спаса и Богоматери в походах Андрея Боголюбского и Мануила I. Нарративная часть памятника варьируется (хотя и не создавая такого количества редакций и вариантов, как вышерассмотренное Сказание). При этом статья включает Молитву Спасителю и Богоматери, текст, который неизменен по спискам. Хотя молитва и устное предание имеет различную природу, их роднит устный характер функционирования, и в обоих случаях предполагаемая затверженность текста подтверждается его устойчивостью в письменном воплощении.

Сразу несколько вариантов сочетания нарратива устной и книжной природы представлено в «Цикле сказаний о чудесах Владимирской иконы Божией Матери», который окончательно оформляется в начале XV в. После чуда заступления Москвы от Темир-Аксака к образу и связанным с ним чудотворениям возникает большой интерес[12]. Однако до этого было длительное время локального бытования сказаний о чудесах, творимых Владимирской иконой, причем уже в качестве письменных текстов. Основное ядро Цикла сложилось еще при жизни Андрея Боголюбского в кругу клириков Владимирского Успенского собора. В.П. Гребенюк убедительно датирует его 1163–1164 гг.[13] Многочисленные фактические детали, имена, бытовые подробности, которые не могли длительное время сохраняться в памяти и устной передаче, свидетельствуют о том, что, по крайне мере, большая часть чудес была сразу же записана. Многим из них свидетелем является сам князь Андрей, в других сюжетах действуют поп Лазарь, поп Микула, поп Нестор, игуменья Славятина монастыря Мария. Логично думать, что они и были первыми рассказчиками чудес. Но ряд рассказов носит несколько иной характер. Так, в 5-м чуде некий чародей сотворил злое

[11] См.: Конявская (2012б).

[12] См.: Конявская (2007).

[13] См.: Гребенюк (1997, с. 25-26).

волшебство с яйцом, а отрок его съел, и его поразила глазная болезнь. Передаются суждения «неких»: одни считали, что глаз пропадет, другие, что умрет сам отрок. Вода от омовения иконы приводит его к выздоровлению. Если исцеление водой от образа восходит к византийской традиции, то все предшествующее повествование не идентифицируется как заимствованный мотив, а представляет зарождающуюся легенду, которую пока пересказывают, используя слухи. Близко к нему 6-е чудо – о некоей жене, излечившейся от сердечной болезни также благодаря воде от иконы. Единственная фактическая подробность – то, что женщина была из Мурома.

В окончательном виде сказания были оформлены как единый памятник и одной рукой, что подтверждается повторением во многих рассказах (1-м, 2-м, 8-м, 9-м и 10-м чудесах) одной и той же конструкции, слов и сходных выражений, с которыми обращаются к Богородице или говорят о надежде на Нее. Так, князь Андрей обращается к Пречистой:

> Повиненъ есмь см(е)рти его, Г(о)с(по)же, аще не Ты избавиши[14]; Г(о)с(по)же Пр(ѣ)ч(и)стаа Вл(а)д(ы)ч(и)це, аще сих Ты не избавиши, азъ бо, грѣшныи, повиненъ быхъ смерти сихъ.[15]

Аналогичные слова произносит поп Микула:

> Г(о)с(по)же Пр(ѣ)ч(и)стая Вл(а)д(ы)ч(и)це, аще Ты не избавиши ея от см(е)рти […].[16]

и т. п.

С еще одной иконой князя Андрея – Боголюбским образом Божией Матери – связан любопытный с точки зрения роли устного предания текст. Переписав молитву со свитка Богородицы,[17] книжник решает рассказать историю самой иконы (РГБ, ф.113, №491, л.411 об.):

> А та, деи, икона прішла со кн(я)зем Андрѣем ис Кыева. А града Кѣрсунскаг(о), а писма изографа, сіреч иконописца, гречског(о), а далі, деи, ту икону ис Корьсуня въ дні прежнія великому князю Владимеру равнаап(о)ст(о)лом нареченому, въ с(вя)тѣм крещеніи Васілю, на поклонение ч(е)стному Ея образу ити в с(вя)тость.

Ссылку на некую молву или рассказ конкретного человека указывает слово «деи» (в более позднее время превратившееся в «дескать», «де»). Рассказ напоминает одну из версий происхождения другого образа – Богоматери Корсунской (Эфесской), поэтому не исключено смешение историй двух икон. Однако происхождение Боголюбской иконы до сих пор вызывает споры, и не принимать в расчет какие бы то ни было свидетельства было

---

[14] Кучкин / Сумникова (1996, с. 504).

[15] Там же, с. 508.

[16] Там же, с. 504-505.

[17] Об этом уникальном тексте, обнаруженном в рукописи XVI в. из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, см.: Конявская (2012a).

бы неправильным[18]. Характерно, что среди искусствоведов существует мнение, что икона датируется более ранним временем, чем 50-е годы XII века, и написана греческим мастером.

Еще один вариант соединения, в данном случае практически нерасчленяемых устного и письменного компонентов, представляет «Легенда о Знаменской иконе». Чуду от этой иконы новгородцы обязаны избавлением от осады города в 1170 г. войсками суздальцев и их союзников. Сюжет этот породил множество летописных версий и нелетописных памятников.[19]

Наиболее ранний вариант письменной фиксации легенды сохранился в летописях, отразивших Краткий новгородский летописец – гипотетически восстанавливаемый памятник, составленный не позже начала 40-х гг. XIV в.[20] Никаких упоминаний помощи от иконы, вынесенной на острог, нет в самом старшем повествовании об осаде – в Новгородской I летописи, а также в неновгородской версии (Лаврентьевской и Ипатьевской летописях). Однако целый ряд свидетельств позволяет относить сложение легенды к ближайшему времени после событий (во всяком случае, не позднее начала XIII в.).[21] Был ли «дописьменный» период жизни сюжета довольно длительным? Раннее почитание иконы в Новгороде[22] предполагает существование некого текста. При этом в рассматриваемом письменном варианте легендарный сюжет содержит явно книжный мотив тьмы, покрывшей суздальцев: аналогия с «тьмою и мраком», которые наслал ангел Господень на стан фараона, не затронув иудеев (Исх. 14: 20).[23] Со стороны врагов, по некоторым версиям рассказа, к Новгороду подходят 72 князя. Здесь тоже явно книжная ассоциация с 72 народами, на которые Бог разделил единый народ, о чем начитанный автор, безусловно, мог знать. Повидимому, составитель текста стремился подчеркнуть не только многочисленность войск, двинувшихся на Новгород, но и «представительство» в них всех княжеских родов. От устно бытовавшей легенды в письменных памятниках, составивших Знаменский цикл, уже по крайней мере к XIV в. осталась лишь сюжетная основа – чудесная помощь иконы-палладиума.

---

[18] См. об этом: Конявская (2013).

[19] См.: Дмитриев (1973, с. 95-147); Агафонов (2013a). В настоящее время доказано, что список «Слова о Знамении» из Российской национальной библиотеки (РНБ, Соф. 396), датируемый ранее 40–50-ми гг. XIV в. относится ко второй четверти XV в. К этому времени должно относить и создание самого памятника.

[20] См.: Конявская (2010).

[21] См.: Гордиенко (1999); Конявская (2009).

[22] См.: Гиппиус (2003, с. 90, примеч. 41).

[23] На это прямо будет указано в более позднем «Слове о Знамении»: «[…] покры ихъ тма, яко же бысть при Моисѣи, егда бо проведе Богъ сквозѣ Чермьное море жиды, а фараона погрузи» (Сказание о битве новгородцев с суздальцами 1999, с. 448).

Созданная в начале XIII в. «Книга Паломник» Антония Новгородского так же впитала в себя устные легенды и рассказы. Это другой жанр, но сюжеты хождения тесно соприкасаются с темой чудотворения от икон. При этом полное изложение сюжета той или иной легенды для «Паломника» Антония не типично. В одних случаях икона или фреска автором памятника только называется, в других, называя образ, Антоний говорит о нем кратко. Причем зачастую даже суть легенды остается не раскрытой, поскольку Антоний не сомневается в том, что русскому читателю эти сюжеты знакомы.

И лишь в некоторых случаях автор «Паломника» раскрывает ход событий подробно. Это касается сюжетов, гораздо менее распространенных. Таков, например, рассказ о чуде от мозаичного образа Христа, поразившего нескромно похвалившего себя мастера. По юмору и живости в передаче Антония сюжет напоминает устный анекдот. «Господи, како еси живъ былъ, тако же Тя есмь написалъ!» – восклицает живописец. И в ответ слышит: «А когда Мя еси виделъ?» Художник падает замертво, а недописанный перст правой руки Спасителя в последствии был «скованъ сребрянъ і позлащенъ».[24] Нет сомнения, что Антоний максимально сохранил особенности устного источника.

Здесь проявляется характерный для многих сказаний об иконах мотив: икона исцеляет и помогает в беде, но, кроме того, одушевляясь первообразом, проявляет себя почти телесно: плачет, передвигается, кровоточит, отворачивается. Например, рассказывается о чуде от иконы Христа из монастыря архангела Михаила (в Гестиях?):

> къ нему же пошелъ бѣ человѣкъ въ ротѣ не по правдѣ, і отвратилъ Христосъ лице свое отъ него.[25]

«Вторничная» икона «ходитъ во градъ Пятерицею»[26]. Другой прославленный образ (Христа Спасителя), посланный патриархом Германом в Рим, добирается туда по морю. Два сходных чудесных сюжета повествуют об истечении крови из образов Спаса и Богородицы после нанесении «жидовином» им ран.

Телесное проявление присуще и другим, уже упоминавшимся, чудотворным образам: Одигитрия в Житии Феодосия приходит в дом боярина, Богородица Знамение плачет и отворачивается. Чудеса Владимирской Божией Матери в Вышгородском монастыре были связаны с движением: икона сходила с места, сама определяла, где ей быть. В этом же ряду можно вспомнить 3-е чудо из Цикла сказаний: больной протягивает к образу

---

[24] Лопарев (1899, с. 37).

[25] Там же, с. 36.

[26] Там же, с. 21.

усохшую руку, и «Г(о)с(по)жа же Б(огороди)ца с(вя)тая рукою своею яты за руку его».[27]

Казалось бы, та же линия продолжена в «Киево-Печерском патерике»: нераздельность образа и Первообраза воплощается в том, что Влахаренская Царица из рассказа о зодчих, пришедших строить Успенский храм, символизировала чудотворную Одигитрию (или, напротив, символизировалась ею). «Чювьствено явившися» Богородица дает мастерам вполне реальные предметы: мощи святыхь мученикь: Артемиа и Полиекта, Леоньтиа и Акакиа, Арефы, Иакова, Феодора[28] – и икону, которая должна стать в новом храме наместной. Так же, как и в рассмотренных выше памятниках, в основе рассказов Симона лежит передаваемая из уст в уста легенда. Но Симон создает сугубо книжное произведение, строящееся совсем на других принципах. Под его пером повествование приобретает сложный мистический характер, представляя события *в двух плоскостях*: там, где зодчие видят скопцов и некую царицу, Антоний, которому доступна истина, видит ангелов и Богоматерь, о чем и говорит грекам: «звавшеи вас благообразнии скопци – пресвятии аггели», царица – Богородица. Сходная ситуация и в другом рассказе Симона – о «писцах» – художниках, подрядившихся расписывать храм. Подряд они заключили с бесплотными святыми Антонием и Феодосием, ставшими небесными покровителями монастыря. Это, как и в первом эпизоде, становится ясным только тогда, когда греки приходят в обитель. Они рассказывают, как, еще издалека увидев Печерскую церковь, захотели вернуться назад, ибо она показалась им гораздо больше, чем они рассчитывали. К ним обращается Богородица с наместной иконы Успенского храма, грозя: «Аще Мене преослушаетеся и бѣжати восхощете, вся вы вземши и с лодиею положу въ церкви Моеи», что, однако, не повлияло на стремление живописцев вернуться в Константинополь. На утро они продолжили попытки пуститься в обратный путь. Но их относило вверх по Днепру, а «под манастырем сама лодия приста».[29]

Та же линия нарративной двуплановости будет продолжена в Патерике Поликарпом в Житии Алимпия-иконника. Алимпий, помогая греческим художникам расписывать храм, стал вместе с ними свидетелем чуда: когда мастера выкладывали мозаикой алтарь, образ Богородицы проявился сам по себе, а из уст Ее вылетел голубь. Он влетал в уста Спасовы и вылетал вновь, облетел образы святых, которые, как можно понять, уже были написаны греческими мастерами. Живописцы сначала под воздействием света, который был «паче солнца», пали ниц. Но желание видеть чудо было столь сильно, что они вскоре приподняли свои головы, а затем и попытались, приставив лестницу, поймать голубя, причем стоявшие внизу кричали тем,

[27] Кучкин / Сумникова (1999, с. 505).

[28] Древнерусские патерики (1999, с. 12).

[29] Там же, с. 15.

что на лестнице: «„Имѣите, имѣите!“ Они ж простръше рукы, хотяху яти». Об Алимпии же сказано, что он видел «дѣтель Святаго Духа, пребывающую в той святѣи церкви Печерскои».[30] Смысл символического видения в христианской литературе традиционно открывается только особо духовно прозорливым либо идущим путем святости, коим и представлен Алимпий.

Здесь представлены лишь некоторые наблюдения относительно особенностей нарратива древнерусских сказаний о чудотворных иконах раннего времени. В целом же можно сказать, что эти сказания по жанровой природе могут быть объединены с рассказами о чудесах святых подвижников. Такие рассказы могли изначально быть частью жития, могли дописываться позже и присоединяться к агиографическому повествованию, могли и бытовать самостоятельно. Как рассказы о чудесах, творимых святыми при жизни и их мощами после преставления, так и сказания о чудотворных иконах характеризуются ярко выраженным сюжетом, повествовательное начало превалирует в них над описаниями и дидактическими рассуждениями. Таким образом, оба феномена могут трактоваться как разновидность агиографического жанра.

В основе большинства сказаний о чудесах лежит устный источник – рассказ участника или очевидца либо устное предание, иногда бытовавшее в такой форме длительное время. В первом случае, если использовались рассказы о чудесах, которые записывались в ближайшее время после событий, мы видим обилие прямой речи, монологов и диалогов, а также мелких фактических подробностей, которыми изобилуют подобные сюжеты. Если же предание долгое время существовало в устной форме, то здесь, напротив, даже при наличии живых диалогов, фактических подробностей немного. Будучи записанным как самостоятельный памятник или включенным в цикл подобных сказаний либо летописный свод, предание получало литературное оформление согласно уже сложившейся традиции подобных рассказов.

Сказания о чудотворных иконах были чрезвычайно популярны на Руси, просуществовав на протяжении веков, их тексты пополнялись новыми версиями и сюжетами. В XVI и XVII вв. стали распространенными сборники с целенаправленно сделанными подборками текстов на иконографические темы и с сюжетами, повествующими о чудесах от чудотворных образов и списков с них.

---

[30] Там же, с. 68.

Список литературы

Агафонов, И.С. (2013а): Новгородское чудо от иконы «Знамение»: иконография и литературные тексты. // Духовно-нравственные основы памятников письменности: традиции и перспективы (Кусковские чтения – 2013) М. 162-169.

Агафонов, И.С. (2013б): «Знаменское чудо в новгородских летописях: истоки становления культа. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №4 (54) 5-11.

Белоброва, О.А. (1996): Икона Богоматерь Иверская в России. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т.49. 237-253.

Бычков, В.В. (1992): Русская средневековая эстетика. XI–XVII века. М.

Бычков, В. В. (2008): Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство. М.

Бычков, В. В. (2012): Древнерусская эстетика. 2 издание. СПб., 2011.

Гадалова, Г.С. (2013): Иконописный подлинник как источник сведений о тверских святых. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №2 (52). 75-85.

Гиппиус, А.А. (2003): О происхождении новгородских кратиров и иконы «Богоматерь Знаменье». // Новгородский исторический сборник. Вып.9(19). СПб. 77-93.

Гордиенко, Э.А. (1999): Десять эмалевых ковчегов на окладе иконы «Богоматерь Знамение» и их место в художественной культуре Новгорода. // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М. 365-373.

Гордиенко, Э.А. / Семячко, С.А. / Шибаев, М.А. (2011): Миниатюра и Текст. К истории Следованной псалтири из собрания Российской национальной библиотеки F.I.738. СПб.

Гребенюк, В.П. (1997): Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М.

Дмитриев, Л.А. (1973): Житийные повести русского севера как памятники древнерусской литературы XII-XVII вв. Л.

Древнерусские патерики (1999): Издание подготовили Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М.

Житие Феодосия Печерского (1997): Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. СПб. 352-433.

Замятина, Н.А. (2002): Текстологический анализ русских иконных надписей. М.

Кириллин, В.М. (2007): Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до XVII в. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М.

Конявская, Е. Л. (2005): История сложения Цикла сказаний о чудесах Владимирской Божией Матери и его судьба в XV–XVI вв. // Религии мира: история и современность. М. 22-39.

Конявская, Е.Л. (2009): Об одном из этапов формирования легенды о Знаменской иконе. // Восточная Европа в древности и средневековье. Проблемы источниковедения. XXI Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М. 149-150;

Конявская, Е.Л. (2010): Краткий новгородский летописец и его место в новгородском летописании. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №1 (39). 40-52.

Конявская, Е. Л. (2012а): «Иконографические» тексты в сборнике Иосифо-Волоколамского монастыря. // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археогра-

фии. Материалы XXIV Международной научной конференции. Москва, 2-3 февр. М. 360-362.

Конявская, Е. Л. (2012б): К истории сложения проложной статьи на 1 августа. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. №1 (47). 5-14.

Конявская, Е.Л. (2013): Молитва со свитка «Боголюбской Божией Матери». // «Хвалам достойный...». Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Владимир. 68-75.

Кучкин, В.А. / Сумникова, Т.А. (1996): Древнейшая редакция Сказания о Владимирской иконе Богоматери. // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. М. 476-509.

Лепахин, В. В. (2005): Икона и Слово: виды, уровни и формы взаимосвязи // Дикое поле. 2005. №7 (http://www.dikoepole.org/numbers_journal.php?id_txt=303).

Лепахин, В.В. (2012): Сказания о чудотворных иконах в древнерусской словесности. М.

Лихачев, Д.С. (1979): Поэтика древнерусской литературы. М.

Лопарев, Х.М. (1899): Книга паломник: Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. // Православный Палестинский сборник. СПб.

Маркелов, Г. (2006): Книга иконных образцов. В 2-х томах. 2 издание. СПб.

Нечаева, Т.В. (1993): Сказание о Фёдоровской иконе» первой трети XVII в.: местная легенда и литературный текст. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб.6. Ч.1. М. 140-164.

Плюханова, М.Б. (1995): Сюжеты и символы Московского царства. М.

Радеева, О.Н. (2011): Сказание о Федоровской иконе Пресвятой Богородицы в книжной культуре России XVII–XVIII вв. М.

Сказание о битве новгородцев с суздальцами (1999): Библиотека литературы Древней Руси. Т.6. СПб. 444-450.

Смирнова, Э.С. (2007): «Смотря на образ древних живописцев…». Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М.

Ченцова, В.Г. (2010): Икона Иверской Богоматери. (Очерки истории отношений греческой церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА.) М.

Ebbinghaus, A. (1990): Die altrussische Marienikonen Legenden. (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa Institut (Slavisches Seminar) an der Freien Universität. Bd.70.) Berlin.

Екатерина А. Харитонова

Об идеологической составляющей Киево-Печерского патерика

Киево-Печерский патерик (далее – КПП) создан в первой трети XIII в. и представляет собой оригинальный сборник сказаний о монахах Киево-Печерского монастыря, историческая основа которых охватывает временной отрезок с XI по XIII столетие. Текст дошел до нас в позднейших редакциях, а его первоначальный вид (состав так называемой Основной редакции) был реконструирован А.А. Шахматовым[1] и Д.И. Абрамовичем.[2] В последующие столетия создавались новые редакции, а объем составляющих их текстов увеличивался за счет включения произведений, близких в жанровом и тематическом отношении. В настоящее время выделяют около 10 редакций и свыше 200 списков КПП.

Отличительная черта КПП – использование его авторами эпистолярной формы в качестве главного структурообразующего композиционного приема. Основу КПП составляют 10 сказаний Симона и 11 Поликарпа, оформленных в виде посланий: владимиро-суздальский епископ Симон обращается к монаху Киево-Печерского монастыря Поликарпу, а Поликарп – к архимандриту монастыря Анкидину. Столь ярко выраженное личное начало не свойственно этому жанру в византийской традиции. Исследователи отмечали, что личное начало в «Послании» Симона выражено даже более, чем в «Поучении» Владимира Мономаха.[3] Усиливает личное начало «Послания» и то обстоятельство, что оно отвечает на полученное ранее письмо Поликарпа. Не забывает Симон об адресате и тогда, когда переходит непосредственно к повествованию о подвижнических подвигах печерских монахов. В его сказаниях обращение к Поликарпу встречается в заключительных словах и заголовках сказаний: 7 из них содержат непосредственное обращение.

Продолжая труд Симона, Поликарп сохраняет эпистолярную форму в качестве структурообразующего приема организации повествования. В послании к Анкудину Поликарп пишет, что причина, побудившая его взяться за перо, кроется в неспособности связно и бесстрашно вести беседу с начальником, пожелавшим узнать об известных Поликарпу деяниях печер-

[1] Шахматов (1897).

[2] Абрамович (1898); Абрамович (1902).

[3] Конявская (2000, с. 122).

ских подвижников. Еще Е.Е. Голубинский отметил «неловкость» литературной формы, избранной Поликарпом,[4] так как требование письменного изложения материала не влечет за собой обязательной эпистолярной его организации, тем более не соответствующей традиционной патерикографической форме. Да и страх и литературное ничтожество, на которые ссылается Поликарп для объяснения причин появления своего «Послания», нельзя толковать в биографическом смысле, это – типичный случай самоуничижения древнерусского книжника. Все сказанное заставляет предположить некую внехудожественную необходимость подобной организации текста.

Ряд фактов позволяет говорить о том, что Поликарп понимал свою авторскую задачу гораздо шире, нежели простой пересказ известных ему преданий одному человеку. Аналогично, и в текстах Симона есть указания на то, что это не просто частное письмо, отправленное частному лицу из Владимира в Киев. Соответственно, возникает вопрос: что именно авторы КПП хотели написать и к какой читательской аудитории обращались?

Е.Е. Голубинский утверждал, что Симон предназначал свои сказания не столько для личного назидания Поликарпа, сколько для всех русских людей. В XX в. ученые не раз возвращались к этому вопросу, высказывались различные гипотезы. Их выводы были обобщены Л.А. Ольшевской:

> Автор Послания имел целью ответить на письмо честолюбивого монаха и дать ему образцы иноческой жизни, но в процессе создания своего произведения писатель перешагнул границы частного послания.[5]

Е.Л. Конявская считает, что «осознание того, что рождается русский патерик, происходило у Симона в процессе написания Сказаний».[6] По ее мнению, можно проследить преодоление Симоном формата частного обращения, если посмотреть на «субъективный аспект: как определил свои задачи сам владимиро-суздальский епископ». У Симона в процессе создания Патерика начинает меняться общая стилистика и интонация повествования, он «невольно подчиняется законам литературного творчества и говорит как пишущий «для будущего века».[7]

Сочинения же Поликарпа содержат множество свидетельств того, что он изначально был ориентирован на задачу более широкую, нежели исключительно фиксация известных ему историй. Стремление сделать явным то, что ранее было скрыто, указывает на желание Поликарпа расширить круг читателей. Об этом говорит и особая форма авторского обращения к аудитории, не единожды данная во множественном числе.

---

[4] Голубинский (1901, с. 762).

[5] Ольшевская (2003, с. 18).

[6] Конявская (2000, с. 136).

[7] Там же, с. 127-128.

В данной статье предпринята попытка ответить на ряд связанных вопросов. Какие именно цели и задачи преследовали Симон и Поликарп в своих произведениях? Какую информацию они стремились донести до читательской аудитории? Акцентирование внимания Поликарпом на адресате-заказчике его Сказаний – литературный прием или намек на зашифрованный скрытый смысл, обращенный непосредственно к Акиндину? Только ли цель создания первого русского самобытного патерикового свода преследовали авторы, или возможно говорить о сознательной установке на решение некоей задачи, имеющей непосредственное отношение как к судьбам русского монашества в целом, так и к судьбе их конкретного представителя – Поликарпа? Ведь для чего-то Поликарп взялся дописывать Патерик? Его собственные объяснения не всегда выглядят вполне убедительными.

***

Сказания Симона, в первую очередь, призваны косвенно напомнить Поликарпу о его прегрешениях. Они иллюстрируют определенные модели греховного поведения, которые, по мнению их автора, присущи и самому Поликарпу (одно из сказаний Симона имеет подзаголовок «И се ти скажю подобно твоему тщанию о Еразме-черноризци»).

Дошедшие до нас тексты того времени не сохранили никаких дополнительных сведений о жизни печерского монаха Поликарпа. Все известия содержатся в КПП, и большая их часть находится в Симоновом «Послании». Из «Послания» можно узнать, что Поликарп (который в момент переписки был обычным послушником монастыря) уже успел побывать «на повышении»: он занимал игуменскую должность в суздальском Козьмодамиановском монастыре, но по каким-то причинам вернулся обратно в родную обитель.[8] Этот этап биографии Поликарпа Симон называет «суетным начинанием», а само желание игуменствовать – «дьявольским желанием».

Упреки Симона в адрес Поликарпа условно можно разделить на две группы. Первая связана с его поведением в стенах монастыря, вторая – с желанием Поликарпа монастырь покинуть.

Так, перефразируя «Паренесис» Ефрема Сирина, Симон устыжает Поликарпа в духовном несоответствии иноческому чину: «[…] ты же не чрънеческы живеши».[9] Поликарп ссорится с братией, не повинуется игумену, недоволен поваром, пропускает службу в церкви и т.п.

---

[8] См. попытку объяснить причину, побудившую Поликарпа вернуться в Киево-Печерский монастырь: Копреева (1983, с. 59-73).

[9] Древнерусские патерики (1999, с. 19).

Причины недолжного монашеского поведения Симон видит в главном грехе, поразившем его духовного сына, – гордыне, основу гордыни – индивидуализм – епископ и усматривает в поведении Поликарпа:

> Не буди лживъ – виною телесною собора церковнаго не лишися […] Все бо, елико твориши в келии, ни во что же суть: аще Псалтиру чтеши или оба на 10 псалма поеши, – ни единому «Господи, помилуй!» уподобится.[10]

Гордыня подпитывает и честолюбивые карьерные замыслы монаха: Симон напоминает Поликарпу о его желании стать игуменом во второй раз – теперь уже в суздальском Дмитровском монастыре, а злейшим из начинаний называет претензию санолюбца Поликарпа на епископскую новгородскую или смоленскую кафедры.

Таков биографический контекст «Послания», одной из тем которого становится отношение к монастырю самого Симона. В связи с возвращением Поликарпа он пишет:

> Но радуется о тобе игумен и вся братиа, и мы, весть слышавше; и вси утешишася о обретении твоем, яко *погиблъ бе и обретеся* (здесь и далее курсив мой – Е.Х.).[11]

Выделенные слова во многом проясняют позицию автора: добровольный уход из монастыря приравнивается Симоном к смерти.

Идея сакрализации Печерской обители занимает одно из центральных мест в его сказаниях, а порою просто доведена до предела:

> Темже ти ся плакати подобает, да прощен будеши, яко оставил был еси честный и святый манастырь, и святых отець Антониа и Феодосиа, и святых чрънориզець, иже с нима […] Не веси ли, яко древо, часто не напааемо, скоро изсохнет? И ты от послушаниа отча и братий своих оставле свое место, вскоре хотя погыбнути. Таковый овча, пребываа въ стаде, невръежено будет, а отлучившееся – скоро погыбнет и волком язъядено бывает. Подобаше ти преже разсудити, что ради восхотел еси изити от святаго, и блаженаго, и честнаго, и спасенаго того места Печерскаго, в немже дивно есть всякому, хотящему спастися.[12]

В приведенной цитате характерны образы засохшего дерева и отбившейся от стада овцы, съеденной волком. В символической форме они передают все ту же идею смерти.

Симон не просто последовательно проводит мысль о святости Печерской обители, но стремится убедить Поликарпа в безальтернативности: другого подобного места просто нет:

> Азъ бых радъ оставил свою епископью и работал игумену, и веси, каа вещъ обдержит мя.[13]

---

[10] Там же, с. 19.

[11] Там же, с. 20.

[12] Там же.

[13] Там же, с. 22.

Но ведь Поликарп не собирался уходить в мир. На фоне этого позиция Симона выглядит довольно парадоксально – сам же он пишет о том, что «от того, брате, Печерскаго манастыря мнози епископи поставлени быша».[14] Да и ругает он Поликарпа за желание епископства, сам будучи епископом! По всей вероятности, этот факт приводится им не для того, чтобы указать на возможность безнаказанно покинуть обитель, но чтобы дать новое символическое библейское сравнение, еще больше возвеличивающее монастырь:

> Якоже от самого Христа, Бога нашего, апостоли во всю вселеную послани быша, такоже от того Матере, госпожи нашея Богородици, великаго манастыря тоя мнози епископи поставлени быша во всю Рускую землю.[15]

Киево-Печерские иноки уподобляются здесь Апостолам Христа, разнесшим зерно христианской веры по всему миру (образ которого отождествлен с Русью), – первые среди первых носителей Божественной Истины.

Симон завершает послание к Поликарпу следующими словами:

> Пред Богом ти млъвлю: всю сию славу и власть яко калъ мнел быхъ, аще бы ми трескою тчати за вороты, или сметием валятися в Печерском манастыри и попираему быти человекы, – лутче есть чести временныа. День един в дому Божеа Матере паче тысяща лет, в нем же волил бых пребывати паче, нежели жити ми в селех грешничих.[16]

Здесь, прежде всего, интересна образная система. Ничто («сметие», т.е. сор, мусор), с бытовой точки зрения, обретает ценность (святость) одним лишь нахождением в монастыре, в то время как жизнь за его пределами, какая бы она ни была, – гибельна.

Тема святости монастыря и высшей божественной избранности его братии звучит во всю мощь в слове Симона «О создании церкви Печерской».

Создание «дома Богородицы» приписывается автором трем культурным пространствам: русскому, греческому и скандинавскому. Варяг Шимон привез пояс и венец с католического креста; пояс этот послужил мерой при строительстве новой церкви. Из Константинополя приехали строители и иконописцы, которые также доставили мощи святых для закладки в основание церкви, наместную икону Богородицы и мозаики для украшения храма.

Манифестом неразрывности связей с монастырем звучит требование пребывания в его границах не только при жизни, но и после смерти:

> Блаженъ и треблаженъ сподобивыйся в той положен быти, великы благодати и милости от Бога достоин бысть молитвами святыа Богородица и всех

---

[14] Там же, с. 21.

[15] Там же.

[16] Там же, с. 22.

> святых. Блаженъ воистину и треблаженъ сподобивыйся в той написан быти, яко оставление греховъ приимет и мзды небесныа не погрешит.[17]

В полной мере эта идея реализуется в просьбе Шимона о вечной молитве Феодосия за него и весь его род и отпущении всех грехов:

> […] да никтоже отлучен буди дому святыа госпожи Богородици и святаго Феодосиа. Аще же и в последнее убожество кто приидет, не могай что дати, да в селех церкви тоа положен будет, везде бо молитва Феодосиева заступает […] все вы вписани въ молитву святаго Феодосиа […]. Или кто не въсхощет молитвы его и благословениа уклонится, възлюбить же клятву, да придет ему.[18]

В процитированном отрывке из письма Григория, сына варяга Шимона, показательна просьба быть похороненным в границах владений Печерской обители. Нарушение ее страшно тем более, что влечет за собой отчуждение уже от действительной жизни – Бога и Небесной Церкви.

В сказаниях интонация Симона меняется. Теперь его главная цель не обличить, но научить Поликарпа, каким образом возможно вернуться к праведной жизни. В связи с этим главной темой становится тема спасения и пути его достижения (которые, в конце концов, сходятся в одном месте).

Многие из рассказов продолжают подспудно развивать все ту же тему – тему святости монастыря. Лейтмотивом она проходит через все творчество Симона, но наиболее сильно звучит в двух сказаниях – о Онисифоре и Афанасии Затворнике. Здесь она выступает на первый план, подчиняя себе тему нарушения монашеского обета послушания. Тем не менее, и в этих сказаниях ключевой остается ориентация на фигуру Поликарпа, на соотнесенность повествования с его судьбой. Это проявляется как в тематической, так и в структурно-композиционной организации текстов.

Монахи Симона совершают проступки, схожие с проступками Поликарпа. Многие его герои еще не достигли духовного совершенства. Грех Еразма заключался в том, что он стал жалеть о том, что, придя в монастырь, истратил все состояние на церковные нужды (оковал иконы и т.п.). В «Сказании об Арефе» Симон ставит смысловой акцент не на жадности и скупости монаха, но на непослушании и своеволии. «Гневный бес» разрушил любовь между двумя духовными братьями в «Слове о Тите и Евагрии», но Евагрия погубило также и неумение прощать. Перед нами еще один нравственный урок Поликарпу: проповедь отказа от гнева теснейшим образом связана с уже знакомой нам по «Посланию» идеей смирения и подчинения. Возможен здесь и более узкий, личный контекст: некоторые факты, рассыпанные по всему тексту КПП, дают основание предположить

---

[17] Там же, с. 14.

[18] Там же, с. 11-12.

наличие тесных дружеских или даже духовных отношений между Симоном и Поликарпом.[19]

Вообще, сказания Симона можно разделить на две группы по типу действующих в них героев.

К первой группе относятся сказания об Онисифоре, Афансии Затворнике, Еразме, Арефе, Тите и Евагрии. В них основное внимание автора сосредоточено на том, что условно можно обозначить как отклонение от нормы. В качестве меры выступает богоугодное, правильное поведение инока, которое, с одной стороны, определяется степенью соответствия его образа жизни общехристианской модели поведения, а с другой – степенью преданности инока Киево-Печерскому монастырю. Несмотря на то, что в критерии нормы для Симона мы можем выделить два аспекта, было бы ошибкой говорить о них как о чем-то принципиально различном или противостоящем друг другу.

Сюжет этого типа сказаний строится на движении, духовном росте и развитии героев, в конце концов преодолевающих это отклонение и восстанавливающих духовную целостность своей личности. Здесь святость героя реализуется не по принципу «от единичного к целому», т.е. когда личная святость монаха переносится на весь монашеский коллектив или проецируется на место его пребывания (подобным образом работает пара святых покровителей монастыря Антония и Феодосия), но, наоборот, «от целого (локуса) – к единичному (иноку)».

В двух Симоновских рассказах, построенных на мотиве «отклонения от нормы», опять появляется тема святости Печерской обители. Это – «Слово об Онисифоре» и «Слово о святом Афанасии Затворнике». В сказании об Афанасии присутствует образ неправедной братии: после смерти тело Афанасия долго оставалось без должного внимания, так как он был беден и не имел никаких сбережений. В сказании об Онисифоре некий инок, духовный сын Онисифора, притворялся постником и целомудренником, но «втайне же ядый, и пиа, и сквернено живый проводи лета своа».[20] Греховность поступков очевидна, но тут-то и происходит самое главное: несмотря на то, что в обоих случаях демонстрируется нарушение основных религиозных норм и законов, полного отторжения от святого пути не происходит. Не происходит потому, что действует закон притяжения и сохранения Киево-Печерского локуса, в пределах которого выявляется нарушение. Отсутствие святости в отдельных личностях компенсируется святостью места для находящихся внутри него.

---

[19] Ср. обращение Симона к Поликарпу в слове об Афанасии Затворнике. Подробнее об этом см.: Копреева (1983, с. 60-63).

[20] Древнерусские патерики (1999, с. 22); Шахматов (1897, с. 22).

Воскреснув, Афанасий сообщает братии истину, которая открылась ему за чертой жизни. Его слова манифестируют основную идею сказаний Симона и представляют собой три основополагающих для печерского монаха правила:

> Имейте послушание во всем игумену, и покайтесь на всяк час, и молитеся, да скончаетеся сде и со святыми отци погребени быти в пещере. *Се боле всех вещей трия сиа вещи суть;* аще ли кто постигнет сия вся исправити по чину, – токмо не возносися.[21]

Подобная форма дублирования идеи (в прямой форме мы встречаем ее в «Послании») выбрана Симоном неслучайно. Прямое, не завуалированное символическим повествованием наставление звучит хоть и из уст более опытного (ср. о приходе Поликарпа в иночество недавно) и, возможно, нравственно и духовно более совершенного монаха, но все же обычного смертного человека. В слове же об Афанасии Затворнике значение высказывания резко повышается за счет изменения статуса субъекта высказывания: Афанасий выступает лишь в роли связующего элемента между земной и загробной жизнью. Истина, которую он заповедовал монахам, представляет собой не квинтэссенцию его личного благочестивого жизненного опыта, но сообщение свыше. Это придает его высказыванию божественный статус. Таким образом, темы и идеи Симона приобретают иное, более высокое звучание. Происходит то, что мы можем охарактеризовать как «санкционирование святости монастыря высшей инстанцией».

Вторую группу составляют сказания о мучениках (Евстратии, Никоне и Кукше), а также «Слово о преподобном Святоше, князе Черниговском». Характерная особенность этого типа героя – неизменная нравственная чистота. Здесь нет нравственного падения, внутренний мир уже сформирован. Герой праведен изначально и своим главным религиозным подвигом только еще больше возвышается. В его задачи не входит внутренняя борьба с самим собой, она направлена на источник зла извне.

При типологическом сходстве подвигов святых, они не повторяют друг друга, каждый важен по-своему: Евстратий – первый русский мученик, ставший известным за пределами Руси и крестивший евреев, Никон[22] оказал влияние на половцев, а Кукша – язычников-вятичей. Иными словами, выстраивается многоуровневый фронт борьбы (государственный, региональный, племенной), на каждом из которых Киево-Печерская обитель способна выставить своих воинов Христовых. Для Симона принципиально

---

[21] Древнерусские патерики (1999, с. 27).

[22] Конечно, в отношении Никона было бы корректнее говорить не о его мученическом подвиге, но исповедническом. Но здесь проявляется особая русская черта – в русской церкви наименование «исповедник» не использовалось, т.е. не делалось терминологического различия между ним и мучеником. Подробнее об этом см.: Живов (1994, с. 33-35).

важна принадлежность святых к Печерской братии. По его мысли, Киево-Печерский монастырь воспитывает таких подвижников, которые впоследствии оказываются способны на высший – мученический подвиг. Столь значимые не только для Руси, но и для всего христианского мира святые должны были еще раз проиллюстрировать Поликарпу идею об уникальном и недостижимом уровне святости монастыря, из которого просто некуда уходить, потому что другого подобного места просто нет!

Следовательно, для правильного понимания идеологической позиции Симона крайне важна пространственная компонента Киево-Печерского локуса, так как религиозные качества и нравственные нормы находятся от нее в прямой зависимости: все, кто прибывает в пределах монастыря, освящены особым божественным светом. И, что существенно, святость самого места не отторгает отдельные инородные элементы, но исправляет и преобразует их. Такая идейная установка повлияла и на структурные особенности сказаний Симона, и на созданные им образы и привела, в первую очередь, к прославлению целого – Киево-Печерского монастыря.

***

Если мы можем обозначить центральную идею сказаний Симона как идею святости места, то центр тяжести в сказаниях Поликарпа перенесен на идею святости отдельной личности.

Соответственно изменяется и характер взаимодействия личности со святым местом. Если деятельность персонажей Симона подчинена требованиям места, то герои Поликарпа более автономны. Точнее говоря, религиозно-философская норма и нравственный критерий в христианском значении (которые, без сомнения, играют важную роль и в сказаниях Симона) здесь выступают на первый план и ложатся в основу конфликта большинства сказаний.

Тем не менее, было бы неправильно говорить о том, что в сказаниях Поликарпа полностью отсутствует идея святости места. Самый яркий пример – «Слово о Лаврентии Затворнике». Но и здесь, как и в других эпизодах, когда у Поликарпа возникает тема святости места, описание происходящего осложняется введением ряда подробностей, не позволяющих отнести получение конечного победного результата к разряду ситуаций, про которые принято говорить, *«что здесь сами стены помогают»*. Во-первых, изгнание беса было возможно только при целенаправленной деятельности одного или нескольких монахов монастыря, что коренным образом отличает рассматриваемую ситуацию от тех, в которых исцеление наступает вследствие одного факта пересечения монастырской границы и тем самым автоматического подпадания под воздействие целительной силы святого места. Во-вторых, бесноватый исцелился до того, как вошел в монастырь:

по дороге к монастырю чудесным образом явились печерские монахи с иконой Богородицы. Это приводит к усложнению структуры образа места в сказаниях Поликарпа и, в первую очередь, разрушению монолитности Киево-Печерского локуса.

У Симона все, что соприкасается с Печерским локусом, – исправляется. Внешнее не способно нанести вреда – как только оно попадает в поле действия святого места, оно сразу же начинает трансформироваться. Неслучайно, что в его сказаниях трагическое разрешение конфликтной ситуации возможно лишь за пределами монастыря, внутри же всем дан шанс к спасению.

В сказаниях Поликарпа идея святости места трансформируется: святость места не причина, но следствие святости отдельных подвижников. Поликарп создает галерею праведников, личный богоугодный подвиг которых доминирует над коллективным. Ядром конфликта становится индивидуальное противостояние злу. Зло же проникает и активно действует в стенах монастыря.

Так появляется образ монахов-обманщиков, совершенно не характерный для художественной системы Симона. В «Сказании об Алимпии иконописце» действуют два чернеца монастыря. Представившись одному богатому киевлянину в качестве посредников между ним и Алимпием, они взяли заказ на семь икон и серебро. Сами же не только ничего не сказали иконописцу, но, когда обман вскрылся, продолжали уверять, что Алимпий деньги взял, а иконы писать не захотел. Конфликт разрешается у Поликарпа иным способом, чем он бы закончилась у Симона. Чудесное появление нерукотворных икон не только не перевоспитывает обманщиков, но, наоборот, еще больше озлобляет их против иконописца. Здесь же актуализируется мотив пересечения границы Киево-Печерского локуса в обратном направлении:

> Си же чернца, обличена бывша, крадша манастырь, и вещей всех отпадаша, и изгнана от Печеры.[23]

У Симона подобных эпизодов изгнания из монастыря нет.

В «Слове о Моисее Угрине» действие происходит на территории Польши. Моисей был приближен ко двору Ярослава Мудрого, и, возможно, его пленение было связано не с набегами и грабежами половцев (как то случилось с Евстратием или Никоном) ради обогащения, но носило политическую окраску:

> Возвращаяся Болеслав в Ляхы, поятъ съ собою обе сестре Ярославли и изъима же бояры его, с нимиже и сего блаженаго Моисея веде […].[24]

[23] Древнерусские патерики (1999, с. 70).

[24] Там же, с. 49.

Значимо и то, что в сказании о Моисее носителем святости выступает мирянин. Это отличает сказание Поликарпа от сказаний Симона, в которых мученики – Евстратий и Никон – уже были монахами Киево-Печерского монастыря. У Поликарпа все наоборот: его герой лишь после совершения мученического подвига, доказав свою стойкость и праведность, оказывается в монастыре Антония, а до этого никакой связи (а соответственно, и никакой духовной поддержки) с Киево-Печерским локусом не имеет. Его победа – результат личной стойкости и нравственной частоты.

Смещение центра тяжести в сферу личных качеств инока приводит к тому, что все отрицательное, в той или иной мере имеющее отношение к центральным персонажам сказаний, выносится Поликарпом вовне. Организация конфликта исключает Симоновское отклонение от нормы, которое напрямую связано с душевным состоянием героя. Если герои Симона ведут борьбу со злом внутренним, то у Поликарпа – с внешним.

Поэтому первое, что обращает на себя внимание в сказаниях Симона – отсутствие образов персонифицированных бесовских сил. Их проникновение и активную деятельность сдерживают границы монастыря. У Поликарпа же бесовство теснее связано с персонификацией носителя данной характеристики или какими-либо внешними проявлениями его деятельности.

Симон не стремится идеализировать своих героев, переложить ответственность за их проступки и просчеты на плечи универсального носителя зла. Наоборот, в своих сказаниях он делает акцент на несовершенстве человеческой природы и невозможности ее преодоления без активизации личностных духовных ресурсов человека. Одного облачения в монашеские ризы недостаточно для внутреннего перерождения. Поэтому можно утверждать, что его герои не статичны, мы можем наблюдать их духовный рост.

Зато почти всех героев Поликарпа отличает стабильность нравственного облика. В его сказаниях Киево-Печерский монастырь превращается в арену военных действий, где добро вступает в открытую борьбу со злом. Добро, как правило, облечено в традиционную для агиографии форму христианского благочестия, смирения и аскетизма. Зло же персонифицировано. Так, Никита-затворник вначале слышал бесовской голос, а позднее увидел беса в образе ангела; бес, вселившийся в мирянина в слове о Лаврентии Затворнике, разговаривал с людьми от своего имени; обладают человеческой речью и бесы в слове о Григории Чудотворце

> [Григорий] взя победу на бесы, еже и далече сущим впити: «О, Григорие, изгониши ны молитвою своею!»[25]

Бес из сказания о Федоре и Василии способен был принимать человеческий облик.

[25] Там же, с. 43.

В сюжетах КПП можно обнаружить ситуацию неповиновения, нарушения запрета, связанную с желанием монаха уйти в затвор.

Тема затвора практически полностью отсутствует у Симона (только в «Слове об Афанасии Затворнике»), зато занимает особое место у Поликарпа: 6 из 12 его героев подвязались в этом виде монашеского подвига, а печерские пещеры становятся особым местом действия в его сказаниях.

Во времена Поликарпа затвор в монастыре не поощрялся, и материал для своих сказаний монах брал из истории монастыря времен основоположника Антония, возможно, даже из его «Жития». Но главное – интерес Поликарпа к этой теме. Его интерпретация существенно отличается от Симоновской. Если с Афанасием ничего экстраординарного в затворе не происходит, то герои Поликарпа постоянно попадают в пещерах под влияние бесовских сил. Устойчивый мотив опасности, связанный в сказаниях Поликарпа с печерскими пещерами, нужно понимать не только в буквальном смысле. Прежде всего – это праздное одиночное времяпрепровождение. Ведь в православной традиции существует представление о том, что человек легче доступен дьяволу, когда прибывает в праздности и лени. Не случайно в «Сказании о Никите Затворнике» игумен Никон свой запрет монаху уйти в затвор объясняет именно так:

> О чадо, несть ти пользы праздну сидети, понеже унъ еси; уне ти есть, да пребудеши посреди братиа, да тем работаа, не погрешиши мзды своея.[26]

***

КПП – текст целостный, но анализ двух авторских циклов демонстрирует, что такая организация Патерика есть не только композиционная условность. В тексте отражены два взгляда, дано два ответа на один вопрос – вопрос о путях спасения человека. И вопрос этот позволяет дать на него различные варианты ответа в установленных христианской традицией границах.

Можно констатировать наличие внутренней публицистической связи, существующей между сказаниями Симона и Поликарпа. Два цикла в КПП – это полемический диалог, две точки зрения на проблему правильного богоугодного поведения и на представление о святости. В своих сказаниях Поликарп вступает в полемику с точкой зрения Симона. Закономерно, что адресатом сказаний-посланий Поликарпа становится игумен монастыря – по своему статусу активный монастырский «чиновник», наделенный определенными властными полномочиями и способный повлиять на «профессиональную» судьбу монаха, его «карьерный рост».

---

[26] Там же, с. 36.

Главная мысль Поликарпа раскрывается через созданные в его сказаниях образы монахов, святость которых становится в первую очередь результатом их личной праведной богоугодной жизни и напрямую не зависит от внешних факторов, таких, например, как пребывание в святом месте. Симоновской формуле правильного подвижничества – «святое место» + внутренняя духовная работа над собой (то есть пассивная модель поведения по отношению к окружающему миру) – Поликарп противопоставляет свою: активная борьба со злом во внешним мире + «святое место». Поликарп не отказывается полностью от помощи святого места в преодолении соблазнов и совершенствовании монаха, но отводит ему второстепенную роль. Для него важнее утвердить самоценность духовных устремлений отдельной личности. Симоновской модели послушничества – тихой, незаметной жизни в обители и направлению всех сил инока вовнутрь, на нравственное и духовное самосовершенствование – Поликарп противопоставляет свою, основанную на активном служении Богу, которое может реализовываться в двух направлениях – как в стенах монастыря, так и за его пределами. Иными словами, они отдают предпочтение разным типам подвижничества, отсюда и различные типы конфликтов в их сказаниях.

Поликарп открыто не проецирует созданную им модель богоугодного поведения на себя, в то время как Симон открыто проводит параллели между своими героями и адресатом-оппонентом. Однако наиболее вероятно, что первоочередной задачей Поликарпа все-таки была задача изложить собственные представления об образе жизни и поведении монаха, которые он считал правильными и которым сам хотел бы соответствовать.

Итак, полемика может считаться важнейшим организующим принципом Патерика. Она находит выражение на разных уровнях текста: в прямом споре (переписка Симона и Поликарпа); в особенностях и типах конфликтов, доминирующих в сказаниях авторов; образах и выборе типа главного героя; повествовательных и описательных деталях. Полемика становится идеологическим ядром произведения, подтверждая, таким образом, публицистичность древнерусской литературы.

Список литературы

Абрамович, Д.И (1898): Несколько слов в дополнение к исследованию А.А. Шахматова «Киево-Печерский патерик и Печерская летопись». СПб.

Абрамович, Д.И. (1902): Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном источнике. СПб.

Голубинский, Е.Е. (1901): История русской церкви. В двух томах. Т.1. Ч.1. М.

Древнерусские патерики (1999): Под редакцией Л.А. Ольшевской / С.Н. Травникова. М.

Живов, В.М. (1994): Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.

Конявская, Е.Л. (2000): Авторское самосознание древнерусского книжника книжника (XI – середина XVвв.). М.

Копреева, Т.Н. (1983): Инок Поликарп – забытый писатель-публицист Киевской Руси. // Духовная культура славянских народов. Литература, фольклор, история. Сборник статей к IX Международному съезду славистов. Под общей редакцией М.П. Алексеева. Л. 59-73.

Ольшевская, Л.А. (2003): История русской патерикографии. Киево-Печерский и Волоколамский патерики. Диссертация на получение ученой степени док. филол. наук. М.

Шахматов, А.А. (1897): Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. СПб.

Андрей В. Каравашкин

Две стратегии нарратива. Убедительность и доказательность в агиографии Епифания Премудрого

1.

Средневековая книжность должна быть отнесена нами к литературной культуре риторической или традиционалистской эпохи. Как и любая риторика, начиная еще с античных времен, риторика средневековая не могла не апеллировать к двум началам всякой коммуникации – убедительности и доказательности.[1] Ритор всегда обращается к интуитивному эмоциональному воздействию и воздействию логикой, воздействию рациональному, требующему развернутой аргументации. Но природа средневековой риторики такова, что она еще разворачивает свои фигуры и аргументы там, где в современной литературе воздействие ограничивается подчас уровнем образно-речевым и повествовательным, где порой безраздельно господствует вымысел. Художественный нарратив современности в этом отношении отличается от нарратива риторической эпохи, хотя иногда и испытывает его немалое влияние. Мы будем говорить о русском Средневековье, о раннем 15 в. В эту эпоху риторический нарратив достиг в России пика своего влияния, становясь преобладающим, востребованным, актуальным. Речь идет, прежде всего, о так называемом стиле «плетения словес». Но 15 век нас будет интересовать не сам по себе, а как часть некоторого контекста, то есть русской литературной культуры Средневековья и раннего Нового времени. Мы постараемся посмотреть на агиографию Епифания Премудрого с точки зрения исторической поэтики русской литературы.

Риторический нарратив Средневековья не допускает вымысла, он погружен целиком в историческую среду, ею питается и ей посвящен. Главная его отличительная черта – особый способ отношений автора и героя, что в значительной мере влияет на развитие убедительности и доказательности. В этом смысле, как мы увидим, жития Епифания Премудрого

---

[1] Оппозиция «доказательность / убедительность» стала известна во многом благодаря статье М.Л. Гаспарова, где он касается проблем научности и художественности. См.: Гаспаров (1990, с. 14-15). Но источником оппозиции является античная риторика, описанию и анализу которой ученый посвятил не одну работу. См., напр.: Гаспаров (1997, с. 556-589).

прекрасно иллюстрируют особенности средневекового риторического нарратива. Можно сказать даже, что Епифаний представил наиболее яркие, завершенные и оформившиеся риторические стратегии доказательности и убедительности. Иными словами, агиография Епифания позволяет выявить и реконструировать логику коммуникации в русской средневековой книжности как таковой, точнее, своеобразие этой логики, хотя некоторые русские средневековые книжники склонны к таким приемам коммуникации, которые напоминают современные (переход от части к целому, требование достоверности, обозначение последовательности повествования, выстраивание линейных причинно-следственных связей). Но в этом последнем отношении своеобразие русского Средневековья затушевывается. Нам сейчас интереснее и важнее говорить о случаях, когда современная и средневековая логики не совпадают.

Начнем с оппозиции «автор / герой». Для риторической эпохи это взаимодействие представлено в основном как «аукториальная ситуация», согласно теоретику исторической поэтики С.Н. Бройтману.[2] «Аукториальная ситуация» предполагает особую активность автора в риторическом нарративе. Он присутствует повсеместно: комментирует, поучает, исповедуется, кается, сопровождает обширными отступлениями каждый шаг повествования. Такой автор, точнее – формы его присутствия, может даже вытеснить нарратив, заменяя развернутый сюжет многочисленными прямыми высказываниями от своего лица, способствуя внеэпическим факторам сюжетной ретардации. И в этом отношении Епифаний Премудрый – прекрасный пример. Тогда в русской литературе и зарождается принцип всезнания автора, его активности, о которых, что хорошо известно, много писал М.М. Бахтин. Именно на примере риторической эпохи следует говорить об «отделении автора от героя и нарастающих авторских притязаниях на всезнание, дающее ему возможность объективации и завершения героя».[3] Только здесь эстетическая вненаходимость[4] не раскрылась в полной мере и как бы подменяется еще всемогуществом моральным, то есть чисто волевым, жизненным и мировоззренческим наступлением «авторского контекста».[5] Автору не нужно скрывать собственные мысли и взгляды, приспосабливая их к целому художественной реальности. Отношение автора к истине первично, а художественная реальность еще не стала вполне автономной и самодовлеющей. Проблемы выражения мысли и словесного творчества находятся в непосредственной зависимости от богословского дискурса, который привязан к апофатизму, к обсуждению невыразимости запредельно-

[2] Бройтман (2001, с. 154).

[3] Там же, с. 154.

[4] Бахтин (2000, с. 41).

[5] Волошинов (1993, с. 131).

го божественного начала. Это центральный момент средневековой риторики, ее смысловое ядро.

Таким образом, в риторическую эпоху отдельно взятые усилия творца всегда оцениваются по отношению к объективно существующему запредельному и непознаваемому центру. Здесь коренятся и эстетические, и этические предпосылки риторики, поскольку она всегда полагает некую меру или систему оценивания, проистекающую из примата абсолютных трансцендентных принципов. Все это подробно рассмотрено исследователями риторической культуры, в первую очередь – исследователями византийской риторической теории и многообразных риторических практик.[6]

Связь между потусторонним и посюсторонним обеспечивает посредник, медиатор, пророк. И в этом смысле он приобретает особо важную роль. Таким посредником становится автор. Но он еще и тот, кто обеспечивает связь с традицией в самом широком смысле этого слова. И здесь имеется в виду не только литературная традиция, но и многообразные культурные навыки, в том числе способность давать традиционные нравственные оценки, правильно выстраивать приоритеты, добиваясь отчетливых моральных суждений.

Рассматривая риторические тексты, нетрудно заметить, что все это становится предметом и порой главным содержанием авторских отступлений, комментариев, прямых высказываний, то есть аукториальной ситуации.[7]

Однако у современных теоретиков исторической поэтики отсутствует, на мой взгляд, одно важнейшее наблюдение, которое должно было бы предельно прояснить эту «аукториальную ситуацию». На примере древнерусской литературы, хотя это можно показать и на примере русской литературы 18 в. или даже советской литературы, можно утверждать: в риторическом нарративе автор очень часто не равен герою. Это неравенство априорное, изначальное, фундаментальное. Что на почве религиозного христианского мировоззрения приобрело следующий вид: автор или заведомо хуже героя, если этим героем является святой, или заведомо лучше, если этим героем является нечестивец. С таким же успехом на место святого можно поставить Петра Великого или Ленина, а на место нечестивца комического персонажа русской сатиры 18 века или «врага народа»: ситуация будет точно такой же. Предпосылки отмеченного неравенства коренятся во внелитературных факторах, и это вполне понятно. Риторическая поэтика черпает свое вдохновение и свои интуиции из внехудожественной

---

[6] Множество принципиальных и важных для нашей темы суждений сосредоточено в работе С.С. Аверинцева. См.: Аверинцев (2004, с. 337-339).

[7] Мы исходим из терминов нарратологии: аукториальная ситуация (восприятие текста читателем предопределяет повествователь); акториальная ситуация (в тексте доминирует позиция героя); нейтральная ситуация (фиктивный мир текста лишен индивидуальной точки зрения, центра оценивания). Ср.: Ильин (2001, с. 162-164).

сферы: она обслуживает ценности, обосновывает их. Неравенство автора оды 18 в. и объекта или адресата слишком очевидно, чтобы с этим можно было спорить. Автор ломоносовской оды 1739 г. – смиренный раб императрицы Анны Иоанновны, и эта тема заявляет о себе в сильной позиции произведения:

> […] Велика Анна, ты доброт
> Сияешь светом и щедрот, –
> Прости, что раб твой к громкой славе,
> Звучит что крепость сил твоих,
> Придать дерзнул некрасной стих
> В подданства знак твоей державе.[8]

2.

В связи с этим риторический текст, панегирический или обличительный, подпадает под действие одного критерия, который связан с мастерством словотворца, но этим мастерством не исчерпывается. Критерий этот не исчислим, его трудно точно определить, поскольку мерой здесь служит непосредственность лирического чувства. Или, как мы сказали бы, пользуясь бытовой формулировкой, искренность, являющаяся синонимом убедительности. Проблемой риторических текстов всегда является эта искренность, недостаток которой способен высушить оду (вот почему с таким энтузиазмом была воспринята современниками «Фелица» Г.Р. Державина, воскресившего непосредственный характер оды, превратившейся к 80-ым гг. 18 в. в ложно-пафосную декламацию). В стихотворении «Храповицкому» Державин декларирует:

> Ты сам со временем осудишь
> Меня за мглистый фимиам;
> За правду ж чтить меня ты будешь,
> Она любезна всем векам;
> В ее венце
> Светлее царское лице.[9]

Итак, убедительность – один из столпов и одновременно одно из слабых мест риторики, художественными средствами решающей нехудожествен-

---

[8] Ломоносов (1987, с. 28). Специфика аукториальной ситуации одического типа в творчестве Ломоносова только подчеркивается сменой героев. Уже в Оде 1746 г. поэт противопоставляет темное правление Анны Иоанновны доброму и благополучному правлению Елизаветы Петровны. Анна оказывается в разряде нечестивых деятелей, а Елизавета утверждается в качестве идеальной правительницы. Объект прославления меняется, а принципы поэтики остаются прежними. Автор лучше Анны, поскольку осуждает ее с позиций вечной и неизменной истины, и хуже Елизаветы, поскольку та воплощает собой идеал. Об этом см.: Клейн (2010, с. 120-121).

[9] Державин (1957, с. 198).

ные задачи. (Именно, кстати, Державин вслед за Тредиаковским посвятил оде специальное теоретическое исследование, где отмечал намеренно не только высокость и энтузиазм оды, но и ее связь с риторикой.)

Подобно тому как в 18 в. риторика завоевала высокие жанры классицизма, укоренившись затем в гражданской прозе русских журналов и публицистике, риторика русского Средневековья из эпидейктического красноречия и гомилетики перекочевала в нарратив. Однако сама рецепция риторических приемов, ораторской стилистики и возвышенного слога не происходила незаметно для некоторых авторов и конкретных коммуникативных ситуаций. Нередко риторизация слога осознавалась как проблема и требовала авторской рефлексии.

Именно русские средневековые жития демонстрируют отмеченную особенность риторического нарратива с исчерпывающей полнотой. Казалось бы, «плетение словес», разнообразные словесные ухищрения «инока списающа» должны выразить полноту многообразной и непостижимой святости. И тому есть немало примеров в «Житии Стефана Пермского». Очень часто «плетение словес» и близкие к нему описательные обороты речи наполнены положительными коннотациями:

> Да и азъ […] последуя словесемъ похвалений твоих, слово плетущи и слово плодя, и словом почтити мнящи, и от словесъ похваление сбирая, и приобретая, и приплетая, паки глаголя […];
>
> Аще бо и многажды въсхотел бых изъоставити беседу, но обаче любы его влечет мя на похваление и на плетенье словес.[10]

Итак, причиной «плетения словес» является любовь к святому и его подвигу. Однако в этом же сочинении агиограф сравнивает «плетение словес» с паутиной, снижая тем самым высокий смысл данного словосочетания. Епифаний вдруг замечает, что ему пора остановить извитие словес:

> Мне же обаче полезнее еже умлъкнути, нежели пауточная простирати пряденья, аки нити мезгиревых тенет пнутати. (с. 260)

Точно так же и «молчание» может оцениваться положительно, если это знак смирения автора, и отрицательно, если это молчание становится выражением духовной беспамятности или равнодушия.

Агиограф боится, что его многословие, на которое он еще недавно рассчитывал, приведет к неубедительности: иногда полезнее доказывать приверженность святости поступками, а не словами. Подлинным выражением благочестия является молчание. Но молчание это и следствие того, что люди вытеснили из своей души уроки подлинного благочестия или просто не смогли их усвоить: «глубине молчанию предати толику ползу» (с. 250).

---

[10] Святитель Стефан Пермский (1995, с. 250, 258). Далее страницы указываются в основном тексте статьи по этому изданию.

Своеобразие аукториальной ситуации в текстах Епифания заключается именно в том, что неравенство героя и автора разрабатывается в плоскости убедительности и доказательности.

Практически все рассуждения о «плетении словес» тесно связаны у Епифания с этической оценкой: ухищрения словотворца и ритора – свидетельство греховности, духовной несостоятельности, неспособности исполнять предписанное. Оценка себя как языковой личности является у Епифания оборотной стороной покаяния:

> Боюся, апостолу глаголющю: Не бо послушници закона прави будуть, но делатели [Рим. 2, 13] […] Мне же мнится, яко ниедино слово доволно есть или благопотребно и стройно, но худа суть и грубости полна. (с. 260)

Важнейший тезис, с которым мы встречаемся на страницах произведений инока, заключается в том, что автор грешен и неразумен, он всячески отграничен от героя именно по мотивам чисто религиозным. Автор не может вместить святости героя.

Но автор обязан, вынужден рассказывать о святом. Это противоречие, которое автором сознательно не разрешается, поскольку оно и служит, если так можно сказать, источником авторского вдохновения.

В дальнейшем Епифаний приходит к тому, что человеческое слово в принципе плохо приспособлено для выражения Божественной реальности. Автор говорит от лица вечной и неизменной Истины. Это так. Так и обстоит дело в эйдетической или риторической традиции. Но автор и Истина находятся на принципиально разных уровнях. Поэтому весь текст Епифания приобретает характер служения бесспорной Истине и одновременно – постоянного уничижения. Автор жития и герой жития также находятся на разных уровнях, поскольку герой – есть результат воплощения вечной Истины в земном историческом опыте. Конечно, и до Епифания в агиографии уже существовала эта пара: герой и автор. И до Епифания их принципиальное неравенство было осознано и подчеркнуто, стало общим местом житийной жанровой традиции. Но никто этого противоречия не развернул с такой силой, никто не сделал это противоречие ведущим стилеобразующим фактором.

Словотворчество, иными словами, имеет у Епифания внетекстовый, внелитературный источник. Это лишь попытка компенсировать принципиальное неравенство двух реальностей. Таким образом, главной проблемой жития становится именно убедительность. Епифаний постоянно подчеркивает, что убедительным ему быть трудно, поскольку и человеческое слово, и вся книжная традиция, к которой он обращается, являются лишь бледным подобием высшей сверхчувственной реальности. Не случайно агиограф сравнивает себя с бесплодной смоковницей, которая шумит книжными листами:

> Горе мне, глаголющю и не творящю, учащю и не чюющю. Но бесплодная явихся смоковница, «листвие едино токмо» [Мф. 21, 19] имею, листье

> книжное токмо обращаю и листьем книжнымъ писаным токмо хвалюся, а плода добродетели не имею. (с. 260)

Евангельская смоковница, отягощенная листвой, становится символом книжного учения, далекого от праведной жизни. Этот образ служит метафорой духовной слепоты и неубедительности.

Ритор-агиограф не всегда знает, как построить свое произведение. В предисловии к «Житию Сергия Радонежского» (Пространная редакция) духовный писатель признается, что уже 20 лет назад начал собирать сведения о Сергии для себя. В свитках и в тетрадях содержались некоторые главы, но последовательность изложения была перепутана, и поздние события в них предшествовали более ранним: «аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя напреди». Возможно, перед нами некий топос, а не автобиографическое признание. Существенно другое. Автор говорит о трудностях изложения, он не знает, как подняться над собранным материалом. Материал есть (в достоверности его агиограф не сомневается). Все дело в том, как объединить части в целое. На практике Епифаний с этим блестяще справляется. Но его авторская самооценка приходит в явное противоречие с результатами писательских усилий. Самооценка содержит в себе ключ к пониманию авторской позиции. Труд завершен, но автор возвращается к моменту, когда житие существовало в виде разрозненных глав. Епифаний передает то состояние недоумения, растерянности, творческой немоты, которое предшествовало созданию текста. Ведь никто раньше не писал о жизни Сергия. Епифанию предстоит выполнить уникальную задачу. И именно это обстоятельство лишало его возможности приступить к работе. Он несколько лет сомневался:

> Пребых убо неколико лет, акы безделенъ в разъмышлении, недоумениемъ погружаася, и печалиу оскорбляася, и умом удивляася, и желаниемъ побеждаася. И наиде ми желание несыто еже како и коим образом начатии писати, аки от многа мало, еже о житии преподобнаго старца.[11]

В то же время агиограф возлагает надежду на того безвестного творца, который в будущем сможет завершить то, что когда-то не сумел сделать Епифаний:

> Но аще и негораздо некая написана быша, но обаче възможно есть некому добреишему и мудрейшему о Господе построити сиа и добре починити, а неудобреная удобрити, и неустроенная построити, и неухищренная ухитрити, и несовершенная накончати. (С. 260.)[12]

Итак, все, что собирается сказать инок, не вызывает сомнений. Главным неразрешенным вопросом остается убедительность, то, как именно он намерен поведать о деяниях святого.

---

[11] Цит. по: Клосс (1998, с. 286).

[12] На эту особенность авторского отношения к невыразимому в творчестве Епифания обратила внимание Е.Л. Конявская: Конявская (2000, с. 164). Ср.: Бычков (1991, с. 218).

3.

По ходу повествования Епифаний практически не делает замечаний, относящихся к достоверности передаваемых фактов. Он не обсуждает версий, не строит предположений, не подвергает проверке или критической оценке источники. Тем не менее житийные предисловия у Епифания содержат некоторую информацию, относящуюся к доказательной стороне повествования. Впрочем, значение этих сведений для реконструкций творческого процесса не стоит преувеличивать: они вполне укладываются в границы агиографической топики. Так, в «Житии Стефана Пермского» агиограф отдает предпочтение непосредственному восприятию по сравнению с восприятием опосредованным или мысленными представлениями: «Видение бо есть вернеиши слышаниа […]» (с. 50).[13] В «Житии Сергия Радонежского» автор изредка задается вопросом, откуда стал известен тот или иной факт:

> И тако по святом причащении или в самом том причащении вниде в онь и вселися благодать и даръ Святого Духа. Откуду же се бысть ведомо? Прилучиша бо ся нециии ту в то время, яко въистину яко неложнии сведетелии […].[14]

Но эта интенция остается у Епифания слабо выраженной. В целом Истина дана в готовом и завершенном виде. Поиск новых фактов, проверка их на достоверность, верификация аргументов – не входят в задачу агиографа. Епифания волнует не о чем, а как… Жизнь святого уже состоялась как факт, она известна Богу, до определенной степени ей даже присуща вневременность, поскольку многие события мировой истории символически возвестили об этой жизни. Жизнь Сергия понята как своеобразный результат священного прошлого. Но в дальнейшем она становится центром смыслового притяжения, она сама выступает в новом качестве пророчества, предсказания, префигурации:

> Лепо же бяше и сему младенцу трижды провъзгласити, въ утробе матерне сущу, преже рожениа, прознаменуя от сего, яко будет некогда троичный

---

[13] Не только Епифаний подчеркивал важность непосредственного восприятия. Например, в 15 в. иноку Фоме важно подчеркнуть, что он, не отступая от «апостольских заповедей», основывается на непосредственном знании, на том, что видел сам, а потому его сочинение в высшей степени достоверно. Тверской книжник даже противопоставлял свой труд трудам летописцев прошлого, располагавших лишь слухами о своих героях, но не имевших возможности наблюдать их подвиги: «Но и мнози же писаша летописци, а ничтоже сами видевъ, а токъмо слышавъ […]. Но азъ же самовидець сый и святому тому делу, но еже хощу вамъ поведати, не от инехъ слышавъ, но самъ сый вся си видевъ» (Библиотека литературы Древней Руси 1999, с.104). И все-таки автору отведена лишь посредническая роль. Он не сочиняет, не изобретает, а передает, и неважно, идет ли речь о готовых образцах или о личном опыте.

[14] Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века (1981, с. 300).

> ученикь, еже и бысть [...]. Яко и преже рожениа его Богъ прознаменалъ есть его: не просто бо, ни бездобь таковое знамение и удивление бывшее преднее, но предпутие есть последи будущим.[15]

Эта концепция готовой Истины не была единственной в средневековой Руси. Если для авторов некоторых житий и поучений главными были достоверные свидетельства очевидцев, то в 16 в. фактическую сторону повествования все чаще проверяют на точность, правдивость, непротиворечивость. Наиболее ярко новое отношение к историческим фактам заявило о себе в «Степенной книге», памятнике в значительной мере агиографическом. Продолжая традиции древних летописных сводов, автор «Степенной книги» стремится восполнить повествование разъяснением его духовного смысла. «Лакуны», имеющиеся в ранних сообщениях, он компенсирует тем же способом, что и летописцы начала XII в. (уже в «Повести временных лет» рассказ о событии предполагает в некоторых случаях заключительный комментарий богословского характера, основанный на поиске прецедентов). Однако далеко не все факты ранние летописцы считали необходимым пояснять. Зачастую они ограничивались скупыми констатациями. Составитель «Степенной книги», напротив, избегал недоговоренности. Например, рассказ о небывалом для русской истории крещении костей князей-язычников Ярополка и Олега в 1044 г. смутил современника Ивана Грозного. Столкнувшись с казусом, книжник должен был подыскать правдоподобное объяснение. Однако во многих русских летописях, в том числе в Никоновском летописном своде, эпизод «заочного» крещения язычников не истолкован. Автор «Степенной книги» не скрывает недоумения:

> Сие же необычное деиство неции дивящееся в зазоръ полагаху, инии же разсуждающе глаголаху, яко не безъ Божия промысла сице съдеяся, ни безъ воли новопросвещеннаго самодеръжьця Ярослава […].[16]

С одной стороны, неканоничность акта оправдывается прецедентами. Книжник ссылается на легенду о крещении костей философа Платона, который якобы не утаивал своей веры в единого Бога, предсказывая воплощение Христа; на предание о посмертном крещении трех вавилонских отроков и на рассказ из Иерусалимского патерика (сверхъестественный переход оглашенной из сонма грешников в сонм праведников благодаря крещению, которое произошло после разлучения души с телом).[17] С дру-

---

[15] Там же, с. 274.

[16] Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам (2007, с. 375).

[17] Подробный анализ этого эпизода предложила еще В.Г. Брюсова. Однако ее версия основывается на том, что в XVI в. не было никакой необходимости оправдывать крещение костей язычников. Речь идет, таким образом, о древнейшем сказании, которое восходит еще к первым записям о крещении Руси в эпоху Ярослава Мудрого. Даже если гипотеза Брюсовой верна, требуется объяснить, почему в значительном корпусе летописных сообщений заочное крещение Ярополка и Олега не вызывает никакого интереса, а в 1560–1563 гг. оно стало актуально. Какими бы источниками ни поль-

гой стороны, для Ярополка и Олега делается исключение: нарушение общепринятых установлений интерпретируется как чудо, возможное благодаря содействию Св. Ольги, которая еще при жизни желала обратить в христианство своих внуков, но этому мешал твердый в своих языческих предпочтениях Святослав. Таким образом, «заочное» крещение становится дополнительным аргументом в пользу богоизбранности всей династии.[18] Летописное сообщение со слабым статусом, темное и невразумительное, обретает силу важного исторического свидетельства. Автор «Степенной книги» в полной мере овладел искусством выходить из, казалось бы, безнадежных ситуаций.

В начале 17 в. Авраамий Палицын, приступивший к обоснованию легитимности династии Романовых, также нуждается уже во внутренней аргументации. Он создает свою систему доказательств. Правда, эта логика еще покоится на принципах провиденциализма и телеологии исторического процесса. Еще до рождения Михаил Федорович был избран от Бога и «от чрева матерня». Ведь недаром Годунов преследовал род Романовых. Волхвы и звездочетцы предсказали ему, что именно от рода Романовых произойдет истинный царь. Подобно тому, как Платон вещал о воплощении Господа, волхвы указывали своим пророчеством на единственный богоизбранный род.[19]

В отличие от названных книжников позднего русского Средневековья Епифаний почти не видит фактических неточностей или противоречий в своем повествовании.[20] Он лишь подчеркивает человеческое несовершенство агиографа. Это априорная установка риторики, также не нуждающаяся в обосновании и доказательствах. Автор не может быть равен герою. Тем более он не может быть лучше святого. Отсюда проистекают все проблемы, связанные с тяжестью литературного труда, несовершенством слова, необходимостью выражать один и тот же смысл суггестивно, с помощью нагромождения многих аргументов, их присоединения друг к другу.

зовались составители «Степенной книги», сам отбор материала свидетельствует в пользу существования у них определенного замысла. Построения Брюсовой полностью игнорируют контекст рассматриваемого сообщения в «Степенной книге», а потому являются механистическими. См.: Брюсова (1989, с. 46-50). О религиозном смысле летописной статьи 1044 г. см.: Алексеев (2003, с. 102-106).

[18] Об этом см.: Покровский (2007, с.101-102); Ленхофф (2007, с.138); Усачев (2009, с.103). Там же − библиография по теме.

[19] Сказание Авраамия Палицына (1955, с. 238).

[20] Следует заметить, что повод для сомнений и поиска внутренней аргументации повествование Епифания Премудрого все-таки дает. Например, на страницах «Жития Стефана Пермского» описана неканоническая акция: «Из текста Епифания недвусмысленно следует, что Стефан, не будучи еще епископом, ставил священников и дьяконов» (см.: Успенский / Успенский (2010, с.13).

В громоздком риторическом инструментарии нуждается не доказательность, но убедительность.

4.

Риторичность текстов Епифания предполагала систему прямых высказываний, где сообщалось о намерениях автора. Кроме того, эти прямые высказывания несут важную информацию: Епифаний представляет нам некий образцовый для агиографии тип авторского самосознания.

Автор относится к герою и событиям как к объективной данности, которая существует сама по себе и не зависит от чьей-либо точки зрения.

Поэтому нет смысла доказывать достоверность повествования. Довольно отсылок к авторитетным источникам и непосредственному восприятию. Доказательность носит исключительно внешний характер, что отличает тексты Епифания от более поздних памятников исторического повествования, создатели которых обращались и к внутренним доказательствам, совершенствуя аргументацию и логику изложения, преодолевая лакуны и противоречия источников.

Епифаний задается другим вопросом: его волнует убедительность нарратива, то есть способность автора передать готовую Истину, которая остается до некоторой степени невыраженной, поскольку слово не способно вместить в себя всю полноту сокрытого смысла.

Агиограф не исключает того, что кто-то может справиться с этой задачей лучше. Задача, так и не решенная автором, потенциально может быть решена. Но в авторском настоящем нет никакой удовлетворенности сделанным. Автор признается в том, что потерпел поражение. Однако эта неопределенность констатируется в системе прямых высказываний: на деле житие отличается композиционной стройностью и словесным совершенством. Писатель как бы соревнуется сам с собой, оценивает самого себя. При этом он оставляет простор для дальнейших изменений текста, заранее соглашается с тем, что житие может быть объектом последующих дополнений и переработок. Текст одновременно завершен и не завершен. Он является и вещью, и процессом. В текстах Епифания заявляет о себе, хотя бы теоретически, установка художественной модальности. Но это лишь тенденция, имеющая отношение к средневековой практике переделки текстов, их редактирования. Пока эта установка проистекает из традиционного средневекового принципа внелитературной мотивации творческого процесса, покоится на религиозном принципе смирения и аскезы.

Только в литературе Нового времени художественная модальность восторжествует: жизнь будет понята как процесс, текст – как совокупность правил, создающихся во время игры, неопределенность и незавершенность – как признак открытости произведения. В литературной культуре Нового

времени главным станет не достигнутая истина, а сам процесс ее достижения, когда мир и знания о нем формируются по мере развертывания текста. Ничего заранее не предрешено и не известно. Художественная модальность не декларируется, но становится внутренне присущей произведению, имманентной. Автор перестает быть интерпретатором своих текстов, он сохраняет их принципиальную эстетическую открытость. Истина становится возможностью (одной из возможностей), а не данностью.

Список литературы

Архангелогородский летописец (1982): Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т.37. Л.

Аверинцев, С.С. (2004): Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.

Алексеев, А.И. (2003): Крещение костей. (К интерпретации статьи Повести временных лет под 1044 г.) // Древняя Русь. № 1 (11). 102-106.

Бахтин, М.М. (2000): Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. СПб.

Библиотека литературы Древней Руси (1999): СПб. Т.7.

Бройтман, С.Н. (2001): Историческая поэтика. М.

Брюсова, В.Г. (1989): Когда и где был поставлен митрополит Иларион? // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 1. М.

Бычков, В.В. (1991): Русская средневековая эстетика. М.

Волошинов, В.Н. [Бахтин, М.М.] (1993): Марксизм и философия языка. М.

Гаспаров, М.Л. (1990): Научность и художественность в творчестве Тынянова. // Тыняновский сборник. Четвертые Тыняновские чтения. Рига. 12-21.

Гаспаров, М.Л. (1997): Античная риторика как система. // Гаспаров М.Л. Избранные труды. Т.I. М. 556-589.

Державин, Г.Р. (1957): Стихотворения. Л.

Ильин, И.П. (2001): Постмодернизм. Словарь терминов. М.

Клейн, И. (2010): Русская литература в XVIII веке. М.

Клосс, Б.М. (1998): Избранные труды. Т.1. Житие Сергия Радонежского. М.

Конявская, Е.Л. (2000): Авторское самосознание древнерусского книжника. (XI – середина XV в.) М.

Ленхофф, Г. Д. (2007): Степенная книга: замысел, идеология, адресация. // Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т.I. М. 120-144.

Ломоносов, М.В. (1987): Сочинения. М.

Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века (1981): М.

Покровский, Н.Н. (2007): Исторические концепции Степенной книги царского родословия. // Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Т.I. М. 89-119.

Святитель Стефан Пермский (1995): Под редакцией Г.М. Прохорова. СПб.

Сказание Авраамия Палицына (1955): Под. редакцией Л.В. Черепнина. М. / Л.

Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам (2007): Т.I. М.

Усачев, А.С. (2009): Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М. / СПб.

Успенский, Б.А. / Успенский, Ф.Б. (2010): Неканоническое поведение святого в агиографических источниках. // Факты и знаки. Исследования по семиотике истории. Вып.2. М.

Владимир М. Кириллин

Определение времени и места возникновения памятника (на примере анонимного похвального слова празднику Покрова Пресвятой Богородицы)

Несомненно, важнейшими для исследователей средневековых литератур являются задачи определения авторства, времени и места создания того или иного произведения, особенно когда оно в формально-содержательном отношении незаурядно. И понятно, чем менее изучаемый текст характеризуется чёткими авторскими самоидентификациями, а также указаниями хронологического и топографического свойства, тем сложнее решение указанных задач. Таково, в частности, «Слово похвално на святый Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа»[1] (начало: «Сладчаишии убо в временех весна и в звездах солнце […]»),[2] известное по всем трём комплектам Великих миней четиих (ВМЧ) и, кроме того, ещё по 14 рукописям XVI-XVIII вв.[3]

Содержание означенной гомилии, облечённое в нарядную словесную ткань, весьма примечательно и своеобразно.

Во введении неизвестный автор рассуждает о значении праздников вообще и Покрова в частности как «божественной трапезы», соединяющей молящихся с небесным сонмом ангелов и святых. Затем он предлагает собственную версию рассказа о событии, составившем историческую и мистическую основу праздника, и вместе с тем размышляет о его духовном смысле и необходимости литургического воспоминания о нём («Сего ради подобаше и нам достоинаа таковому празднику тръжествовати, ибо сие чюдное праздньство божественаго покрова пречистыа Богородица сугубо таиньство в себе имать […]»[4]). Далее следуют повторяющиеся призывы («Радуйся, Покрове Дево Богородице […]»), характеризующие влияние

---

[1] ВМЧ (1870, стб. 6-17). Здесь и повсюду далее церковнославянский текст воспроизводится орфографически упрощённо.

[2] В переводе на русский язык заглавие и начало текста читается так: «Месяца октября в первый день Слово похвальное на святой Покров Пречистой Богородицы и Приснодевы Марии. Благослови, отче! Прекраснейшим временем в году является весна, а между звездами — солнце!» (Кириллин 2012, с. 19).

[3] Кириллин (2012, с. 4-5).

[4] Русский перевод: «Потому и нам подобает достойно в сей день праздновать. Ибо дивный этот праздник божественного Покрова пречистой Богородицы две тайны подразумевает» (Кириллин 2012, с. 32).

небесного покровительства Пренепорочной на духовную жизнь людей. Это хвалебствие дополняют похвальные обращения к Покрову («О божественный Покрове Богоматере […]»), развивающие мысль о подчинённости всего небесного и земного его воздействию. Следующий период построен как череда утверждений о том, чего может достигнуть «зде»[5] и по смерти «имеяй Покров божественный Богородица». Наконец богословский дискурс переходит в практическое русло: ритор задаётся вопросами о том, что необходимо сделать для распространения всеобщего празднования Покрову и призывает, в сущности, всю Вселенскую Церковь в её небесном и земном теле «сорадоваться» по поводу праздника. Завершается речь Анонима пространной просительной молитвой к Богородице.

Оригинальность данного сочинения обнаруживается в сравнении с аналогичной речью Пахомия Логофета.[6] Написанная в 60-е годы XV в., последняя и по объёму короче, и текстуально построена иначе. Она открывается суждением о необходимости «почитати» праздники Пресвятой Богородицы, а также пассажами, раскрывающими богословский и историософский смысл недавнего праздника Её Рождества как события, истребившего проклятие Адама и Евы и явившего собой исполнение ветхозаветных пророчеств, при том что «новейшим» праздником Покрова свидетельствуется превечное заступничество Богоматери за людей. Далее Пахомий вспоминает о причинах установления праздника в Константинополе – внешних («стропотная содевахуся»[7], истина умалилась, грех преумножился) и внутренних (явление Богородицей блаженному Андрею и его ученику Епифанию Своего небесного заступничества за христиан), даёт оценку подвигу Андрея, описывает само видение, констатирует факт приурочения праздника «патриархом и царем» к 1 октября и вновь говорит о необходимости отмечать его. Завершается орация Пахомия пространным призывом ко всем прославлять Богоматерь, описанием подобающих форм благодарения Ей (посредством смирения с благоговением, поста и молитвы, подаяния нищим, прощения, а не посредством пиршественного веселия), богословским размышлением о духовных достоинствах Богородицы и Её теургическом значении в качестве вместилища Бога, вопрошаниями о том, как надлежит воздавать Ей почести и похвалы, наконец «архангельским» славлением Богородицы с возгласами «Радуйся» и обращённой к Ней просительной молитвой.

---

[5] Русский перевод: «В нынешней жизни» (Кириллин 2012, с. 38).

[6] ВМЧ (1870, стб. 17-23): «Слово похвално честному Покрову пречистыа владычица нашея Богородица и приснодевеи Марии. Творение смиренаго ермонаха Пахомиа». Ср.: БЛДР (2003, с. 54-61).

[7] Русский перевод: «Совершилося некое беззаконие» (БЛДР 2003, с. 55).

В основе рассуждений и Анонима, и Пахомия лежит рассказ о видении блаженного Андрея в константинопольской Влахернской церкви, известный также по Житию Андрея Блаженного[8] и сказанию Пролога.[9] Отличительно от житийного, проложного и пахомиевского текстов версия Анонима содержит характеристику личности Андрея, а также описание того, благодаря чему, как и что именно святой видел и слышал в момент откровения.[10] Кроме того, Аноним вводит в повествование собственные размышления,[11] а также монологи персонажей – Богоматери как заступницы за людей почитающих и прославляющих Сына Божия и Церкви как дома и средоточия уповающих на Неё «христоименитых» чад.[12] Затем панегирист вновь рассуждает о плодах духовного воздействия покрова Богородицы, воссиявшего

---

[8] «Житие иже во святых отца нашего Андрея уродиваго Христа ради, иже в Цариграде» (ВМЧ 1870, стб. 207-208; БЛДР 2000, с. 356-359).

[9] Слово на праздник Покрова Пресвятой Богородицы (Лосева 2009, с. 312-314).

[10] См. русский перевод: «В некое же время большого стечения народа и торжества оказался там и блаженный Андрей, который Христа ради наложил на себя премудрое юродство, побеждающее премудрость суеты небесной мудростью; который в образе безумия, являемого людям, умел великие чудодействия производить, вопреки телесному образу на крылах ума душу горé вознося и молитвенные исповедания возвещая. И вот, отверзлись у него духовные очи, и зрит он — не как в древности Моисей увидел объятый пламенем и неувядаемо зеленеющий куст купины, воистину отблеск и прообраз будущего, и молвил: «Подойду и рассмотрю великое это явление», — но зрит, всецело устремившись умом к чудному и дивному видению; зрит не образ вовсе, а истинно грядущую Богородицу и всех Царицу, по воздуху нисшедшую в тот храм вместе с Предтечею и Богословом и в окружении бесчисленного ангельского воинства и следующих за ним многих сонмов святых праведников, которые все славословно склонились пред Нею как перед Царицей» (Кириллин 2012, с. 23-24).

[11] Русский перевод: «Поистине дивное чудо тогда случилось на небе, ибо небесная Царица на землю низошла! Дивное чудо, ибо Пребывающая в небесных хоромах в рукотворном храме явилась! Дивное чудо, ибо Пребывающая в вечности в доме тленном небесному Царю возносила молитвы за преисполненный веры народ и за все православное христианство! Дивное чудо, ибо невидимо тленных к невещественному приобщила, осенив их божественным покровом светосиянного Своего плата! Дивное чудо, ибо Невидимая благоволительно явила Себя своему угоднику! Дивное чудо тогда случилось и с теми видимыми и земными, кто сподобился все это зреть, — невидимое и небесное!» (Кириллин 2012, с. 24-25).

[12] Русский перевод: «Таковые таинственные явления созерцая, божественный Андрей призывает в свидетели ученика своего блаженного Епифания и действием молитвы отверзает ему духовные очи, дабы он стал очевидцем чуда. Сам же весь умственно отдался происходящему, весь преобразился славнейшим и дивным преображением, весь проникся таинством, весь нездешним сиянием просветился, весь мысленно устремился к грядущему свету, весь сладости небесной исполнился и постиг тайну Божиего произволения о будущем веке, когда свершится торжество невещественного, ликование преподобных, неописуемое празднество, не доступное чувству слуха, не подвластное биению сердца.

над людьми.[13] Наконец, весь свой рассказ о влахернском чуде он завершает молитвенным монологом Блаженного.[14]

Вместе с тем он внял как-то и слова молитвы, в которой Богородица просила Сына своего и Бога нашего о живших тогда людях и о всем православии: «Царь небесный, — говорила Она, — и Творец всего горнего и дольнего! Прими моление мое и помилуй всякого человека, благочестно с любовию восхваляющего и прославляющего Тебя, и имя Твое святое призывающего, величающего Тебя и почитающего именем моим! Помилуй и прими молитву и обещания всех, подавая милостиво каждому необходимое в нынешнем и будущем веке! И всякое место или храм, где чтится воспоминание имени моего, освяти и прослави по великой Своей милости!»

Возвеселилась же и Церковь, видя и слыша все это. И приступив к великим таинствам, возгласила к Царице словами бессловесными: «Величает похвала моя небесную Царицу! Ибо приклонилась Она милостиво и приобщилась к моему смирению, и поэтому теперь буду особенно славима среди всех народов. Ибо сотворила со мною великое чудо святое Ее и сладчайшее имя. И милость Свою ниспосылает Она из рода в род на моих благочестивых чад, которые с благоговением почитают Ее дивные праздники и чудеса. И крепостью величия Своего укрепляет силу их царства. И останавливает Она по помыслу их сердец нападения иноплеменных народов. Также и бесовские наваждения отгоняет вместе со скопищем страхований и различных недугов, досаждающих их душе и телу! Приемлет же их духовно, помня о завете своем, который в древности навечно дала почитающим Ее божественное имя христианам, новому Израилю и их потомству.» Так Церковь, если и не словесно, то в зримых образах восславила Пречистую Богородицу» (Кириллин 2012, с. 25-28).

[13] Русский перевод: «Божественный же Андрей взирал на бесценный Ее омофор, сияющий ярче солнца, который Она вознесла как защиту над людьми в святом храме, каждого из них одарив необходимым подаянием. Одних оградила от зноя страстей; другим ниспослала божественный свет радости духовной; кого-то укрепила на пути к добродетели; иных покаянию научила; прочих от оков болезней освободила и угнетаемым лукавыми духами очищение даровала и всех прошения о потребном исполнила, обогатив их небесными дарами и светом просветив Своей милости. Своего же угодника Андрея на подвиги укрепила и труды ему облегчила, воспламенив в нем огонь желания водвориться вместе со святыми, которые подвизались до Нее и после Нее, и с Нею остаться и вовеки пребывать, упразднив препоны телесности. Обратился и он, преображенный божественной силой, к витийству, мысленно Богородице ради явления Ею такого чуда благодарные речи слагая, и похвалы, и подобающее славление, и достойные песни» (Кириллин 2012, с. 28-29).

[14] Русский перевод: «„Днесь, о Владычица, — стихословил он, — свершилось то, о чем издавна знал я по слухам; ныне очи мои видят Тебя, но не так, как некогда Моисей видел знамение: цветущий куст купины, объятый пламенем и не сгорающий, а воистину на самом деле. Днесь, о Владычица Богородица, я увидел Тебя, черты которой прежде лишь мысленно воображал; ныне же очами чувственными и душевными зрю, но не так, как некогда Иаков видел Бога, стоящего на вершине протянувшейся до небес лестницы; зрю я Тебя как уже родившую Бога, и в небесное царство к Нему переселившуюся, и к нам благоволительно сошедшую. Днесь, о Владычица Богородица, я увидел Тебя, но не как Даниил некогда, о явлении великой горы гадая; лицом к лицу увидел Тебя небесною Царицей. Днесь, о Владычица Богородица, я увидел Тебя, но не как Исайя некогда через

Такова версия Анонима. Как видно, она является плодом значительного текстуального развития известного сюжета. Однако при этом в ней отсутствует какая-либо чёткая историографическая конкретика, что, соответственно, сильно затрудняет датировку, локализацию и атрибуцию произведения. Однако всё-таки некоторые её особенности дают основания для определённых предположений.

Прежде всего, в ней имеются приметы, позволяющие судить о духовных воззрениях автора, питающих его замысел и эстетику.

В самом деле, панегирик заметно отличается характерным словоупотреблением: блаженный Андрей, «образом тела инако пребывая, умныма же крилы душа горе возлетая […] отверзшимся тому умным очесем»,[15] «сам же весь изступаше умне к таковым, весь изменяшеся преславным и чюдным некако изменением […] весь тамошним светом осияем, весь пременяем мыслене будущею светлостию»,[16] «и намнозе в мысли обнося чюдное сие таинство и умне к таковым простираася».[17] То есть здесь весьма настойчиво говорится о полном духовном погружении визионера в молитву, вернее, о всецелом молитвенном вознесении его души выспрь и о его – вследствие встречно нисходящего «тамошнего» Сияния – преображении, прозрении и обожении. Подобное описание внутреннего состояния персонажа уникально для древнерусской литературы. Так таинство общения человека и Бога ещё никто из русских авторов не описывал. Панегирист будто доказывает истины древней аскетической практики умного делания, а также учения о возможности для человека, подобно апостолам на горе Фавор, воочию

уголь в божественных клещах обрел прообразовательное предвидение о Тебе; Ты поистине вошла в свой храм и углем божественной молитвы очистила нас. Днесь, о Владычица Богородица, я увидел Тебя, но не как Иезекииль под образом дверей обращенных на восток к Эдему; Ты поистине через небесные врата Царствия Божия низошла к нам и чудесно сподобила нас дивного дара зреть на Тебя. Днесь, о Владычица Богородица, я увидел Тебя, но не как Аввакум прозревал пришествие Божие от юга, от облачной горы; Ты поистине с небесных гор к нам спустилась и завесой божественного Своего омофора покрыла нас. Днесь, о Владычица Богородица, я сподобился видеть Тебя невидимую, будучи еще во плоти тела, и вот, возглашаю вместе с дивным Боговидцем: *Днесь видел я явление великое и спасена моя душа!*" Вот что и прочее святой тот муж мысленно в глубине сердца стихословил Богородице в течение долгих часов. И был весь пронизан тайной и божественным знанием и освятился, будто тот Боговидец. И, глубоко мысль устремляя к дивному этому таинственному чуду и умом в него вникая, постичь его не мог» (Кириллин 2012, с. 29-29).

[15] Русский перевод: «вопреки телесному образу на крылах ума душу горé вознося… И вот, отверзлись у него духовные очи» (Кириллин 2012, с. 23).

[16] Русский перевод: «Сам же весь умственно отдался происходящему, весь преобразился славнейшим и дивным преображением […] весь нездешним сиянием просветился, весь мысленно устремился к грядущему свету» (Кириллин 2012, с. 25-26).

[17] Русский перевод: «И, глубоко мысль устремляя к дивному этому таинственному чуду и умом в него вникая» (Кириллин 2012, с. 32).

увидеть божественный свет. И это его усилие вполне может, на мой взгляд, быть интерпретировано как датирующий признак.

Действительно, отмеченные выражения терминологически вполне тождественны словесным формулам, характерным для известных описаний опыта молитвенного безмолвия и духовного созерцания. Об исихии как пути к живому богообщению писали многие отцы Церкви, но именно святым Григорием Паламой этот опыт был осмыслен теоретически («Святогорский томос», «Триады» и др.).[18] Между прочим, взгляды Паламы повлияли на решение Константинопольского собора 1351 г. дополнить Чин Православия пунктами, отлучающим от Церкви тех, кто не принимает учения исихастов. В частности, среди подобных пунктов находится анафематствование признающим Свет Фаворского преображения *«сотворенным призраком»* и не считающим его *«несозданной и естественной благодатью»*, *«озарением и энергией, всегда исходящей из самого божеского существа»*,[19] а также, напротив, – возглашение вечной памяти исповедующим, что *«оный свет есть естественная слава пресущественного существа, из него исходящая, неотделимая от него и являемая по человеколюбию Божию тем, у кого очищен ум»*.[20] Это важно, поскольку дополненный таким образом Чин православия чуть ли не сразу был введён в богослужебный обиход Русской Церкви.[21] Важно также, что, хотя сочинения св. Григория Паламы тогда были мало известны на Руси,[22] всё же с богословием исихазма русские грамотники были хорошо знакомы – и по Чину православия, и по значительному числу сочинений православных мистиков, пополнивших в XIV–XV вв. древнерусскую библиотеку[23]; больше того, с середины XV в. они соприкоснулись и с исихазмом в его паламитской интерпретации.[24] Так что автор рассматриваемой Похвалы празднику Покрова должен был знать и о практике «умно́й молитвы» и о её мистико-богословском обосновании. Лишь этим можно объяснить связь созданнаго им текста с исихазмом.

К сожалению, нет ясности относительно времени его работы. Во-первых, те немногие исследователи, кто хоть что-то писал на эту тему, предложив разные гипотезы – XII, XV, XIV, XVI вв.,[25] не сумели обеспечить их доказа-

---

[18] Василий (Кривошеин) (1936, с. 99-151); Мейендорф (1997, с. 3, 325 и проч.).

[19] Порфирий (Успенский) (2007, с. 822).

[20] Там же, с. 825.

[21] Петухов (1895, с. 7, 44); Соболевский (1895, с. 185-186).

[22] Турилов / Бернацкий (2006, с. 26-28).

[23] Соболевский (1903, с. 4-5, 8, 15-19); Прохоров (1974, с. 317-324).

[24] Петров (2008, с. 47-49).

[25] Сергий (Спасский) (1898, с. 84-87); Гребенетский (1993, с. 203); Медведева (1947); Воронин (1965, с. 211-212); Фет (1987, с. 422).

тельной и бесспорной аргументацией. Во-вторых, совсем не изучена рукописная традиция памятника. Наконец, его текст действительно, как справедливо отметили ещё Горский и Невоструев,[26] крайне абстрактен.

Однако некоторые соображения предложить можно. Ибо, на мой взгляд, рассматриваемое Слово на Покров всё же отражает связь с реальностью:

> […] Се убо, возлюблении, настоящему празднику вина, се таковому торжеству притча, сего ради подобаше и нам достойная таковому празднику торжествовати! Ибо сие чюдное празднество божественаго Покрова пречистыа Богородица сугубо таинство в себе имат: торжествующе же сие, обновляем древле бывшее схождение Богородица и чюдное видение Тоя; второе же, яко всегда требуем божественаго покрова Еа во всех советех вражиих; и всегда прибегати под сень крилу того нуждно нам есть, яко же дыхание животу и страшное всем сопротивным имя Ея призывати, еже защитити нас божественым покровом Еа от стрел, летящих во тме разделениа нашего, и от сряща беса в полудне унынfamа нашего; осенити же и покрыти от мрачнаго собора страстных началник и всяко разрешение злым даровати нам […].[27]

Несмотря на отвлечённость, данный пассаж наделён конкретикой и вполне позволяет судить об Анониме как о пропагандисте праздника Покрова. Ведь очевидно его стремление здесь и в других местах речи убедить своих слушателей-читателей в особенно почтительном отношении к означенному церковному торжеству.

То есть Аноним всё-таки призывает. А это уже кое-что. И вот почему.

Полагаю, его пропагандистские усилия весьма созвучны восприятию этой же церковной памяти со стороны Пахомия Логофета, который в собственной гомилии прямо называл праздник Покрова «новейшим» и говорил о необходимости соблюдать его.[28]

Оба факта знаменательны. Ибо оказываются связанными с историей праздника. Ныне о его русском происхождении уже никто не спорит. Существуют лишь разные гипотезы относительно места его установления в XII в. –

[26] Горский / Невоструев (1884, с. 27).

[27] Русский перевод: «Таковы, о возлюбленные, у нынешнего праздника истоки. Таково об этом торжестве сказание. Потому и нам подобает достойно в сей день праздновать. Ибо дивный этот праздник божественного Покрова пречистой Богородицы две тайны подразумевает. Отмечая его, мы обновляем память о случившемся в древности нисхождении Богородицы и чудесном Ее явлении. Вместе с тем, поскольку мы всегда уповаем на Ее божественную защиту во всех злоумышлениях вражеских, постольку всегда надлежит нам укрываться в тени Ее праздника, равно и имя Ее как дыхание жизни и устрашение для всех недругов призывать, дабы защитила нас божественным Своим покровом от стрел, летящих во тьме разделения нашего, и от беса, встретившегося в полдень уныния нашего, и оградила и заступила нас от мрачного сонма зачинателей страданий, и всякое спасение от зла даровала нам» (Кириллин 2012, с. 32-33).

[28] ВМЧ (1870, стб. 18, 20).

киевская и владимирская, сравнительно недавно предложена также новгородская.[29] Но ни разу ещё не подвергались анализу факты, касающиеся истории его распространения. А это важно, ибо позволяет судить о времени работы Анонима.

Итак, по порядку.

Согласно данным О.В. Лосевой, все сохранившиеся до сего дня пергаменные списки русского Пролога за сентябрьское полугодие рубежа XII-XIII – первой трети XV в. содержат в разделе на 1 октября уже упоминавшееся выше небольшое «Слово на Покров Пресвятой Богородицы».[30] Это – 11 списков первоначальной пространной редакции Пролога и 13 списков вторичной краткой.[31]

Такое постоянство как будто вполне определённо указывает на общецерковное почитание в Древней Руси праздника Покрова. Однако надлежало бы всё-таки иметь в виду следующее.

В пространных версиях русского Пролога означенный текст расположен не в основном житийном разделе, приуроченном, в частности, к первому дню октября, а в учительном разделе, лишь дополняющем весь агиографический материал за октябрь, тогда как в Прологах краткой редакции он, будучи приобщён к житийным текстам, которые читаются в первый день указанного месяца, находится обычно на пятом месте, после сообщений о святых апостоле Анании, Романе Сладкопевце, Михаиле Зовийском и Домнине Солунском.[32] Аналогичное положение характерно для позднейших бумажных Прологов и даже для печатного. Более того, в некоторых из них можно совсем не найти никакого указания на праздник Покрова, – например, как в рукописях из собрания Троице-Сергиевой лавры №717 (1729) 1429 г. (л. 343-345 об.) или №718 (1739) XVI в. (л. 541-545 об.).

Так что Прологи если и подтверждают широкую известность на Руси праздника Покрова Пресвятой Богородицы, то вовсе не позволяют говорить о его начавшемся с древности именно общецерковном в рамках митрополии и именно нерядовом почитании.

Праздник зафиксирован и русскими богослужебными книгами, например, рукописями XIV в. – «Обиходником» (РНБ, F. п. I. 73),[33] «Псалтирью с шестодневом и избранными службами» (ГИМ, Синодальное собр. №431 / 325)[34] и «Стихирарем» (РГБ, Иосифо-Волоколамское собр., №3).[35] Но опять-

[29] Кириллин (2012, с. 93).

[30] Лосева (2009, с. 75-76, 129).

[31] Там же, с. 269-272.

[32] Там же, с. 130.

[33] Юсов (2008, с. 86).

[34] Горский / Невоструев (1869, с. 554-555, 567).

[35] Серегина (1994, с. 146).

таки не во всех рукописях имеются посвящённые ему тексты. Так, в некоторых стихирарях из собрания Троице-Сергиевой лавры отсутствуют стихиры Покрову. Нет их, как и упоминания о празднике, в рукописях №439 (1337) рубежа XIV–XV в. (л. 19-19 об.) и №422 (1360) XVI в. (л. 11 об.-12), а в рукописи №22 (1999) 1303 г. отмечен только лишь праздник (л. 26–27). Выяснилось также, что не всегда можно найти Службу Покрову в «Служебных минеях». Так, её нет в троицких рукописях №30 (1996) рубежа XIV–XV вв. (л. 1) и №480 (504) XV в. (л. 1). Замечу кстати, что Служба на Покров, кажется, естественно отсутствующей в Минеях молдавского[36] и юго-западнорусского происхождения.[37]

Весьма информативны древнерусские пергаменные месяцесловы. Например, из 177 изученных рукописей XIII – начала XV вв. лишь в 41 отмечена память праздника Покрова[38]. То есть подавляющее большинство месяцесловов этого времени не содержит сведений о торжестве. Замечательно, что даже в знаменитой «Геннадиевской Библии» 1499 г., в указателе евангельских чтений «избранным святым и праздником», отсутствует чтение на Покров,[39] нет его и в двух «Евангелиях» из библиотеки Троице-Сергиева монастыря – №66 (14), 1472 г. (л. 452) и №68 (17), XVI в. (л. 414).

Пищу для размышлений дают также богослужебные уставы. Особенно важны при этом созданные не ранее XIII в. типиконы с синаксарными статьями за октябрь. Подобных источников сохранилось только три. Это – Уставы XIII–XV вв., относящиеся к «Студийско-Алексеевской» традиции. Но лишь в Уставе Синодальной типографии №144 второй половины XIV в. отмечена покровская память, причём именно в дополнении к основному разделу памятей, приходящихся на 1 октября.[40] Думаю, данный факт, как и показания месяцесловов, можно считать рефлексом постепенного и спорадичного усвоения праздника церковным обиходом в указанный период времени.

Применительно к XV–XVI столетиям вполне определённый материал предоставляют славяно-русские типиконы Иерусалимской традиции, особенно 2, 3 и 4 редакции.[41] Синаксарные разделы указанных версий последовательно содержит литургические предписания относительно Покрова. Однако, во-первых, всё-таки случались исключения. Так, праздник не отмечен

---

[36] См., напр.: РГБ. Ф. 310. №76. XV в. – Собрание Ундольского (1870, стб. 104).

[37] См., напр.: ОР Библиотеки им. Врублевских Литовской АН, LMAVB RS F19–145, XVII в. – Виленская библиотека (1882, с. 282).

[38] Лосева (2001, с. 122-126).

[39] Библия (1992, с. 372).

[40] Пентковский (2001, с. 184).

[41] Нет смысла в данном случае говорить здесь о 1-й (Сербской), а также о 5-й и 6-й редакциях Иерусалимского устава (Мансветов 1885, с. 271-273).

в Синаксарях рукописей: Румянцева №445, Синодальной №386 (678), Троице-Сергиева монастыря №241 (1512).[42] Во-вторых, статус праздника, судя по специальным символико-графическим пометам в тексте и на полях, колебался.[43] То есть с середины XV в. до середины XVI в. место Покрова в иерархии церковных торжеств не было окончательно определено. В подтверждение этого могу указать на Уставы Троице-Сергиева монастыря XVI в. №242 (1513), 243 (1515), 244 (1514), в которых Покров, согласно знаку «красный крест», отнесён к числу средних праздников второго разряда (см., соответственно, л.132, 77, 105 об.), тогда как в Уставах XV в. №239 (1523) и 240 (1521) оставлен без знака (соответственно, л. 77 об.-79 и 96 об.-98). В-третьих, богослужебные уставы как таковые не обладали авторитетом строго соблюдаемых инструкций.[44] Так что наличие в каком-либо источнике данного типа литургических предписаний относительно той или иной памяти, в силу всего сказанного выше, не должно ныне восприниматься как знак их непременного соответствия реальной богослужебной практике русской средневековой Церкви.

Как бы то ни было, и Прологи, и Месячные минеи, и Стихирари, и Месяцесловы, и Синаксари позволяют считать, что Покров Пресвятой Богородицы, будучи широко известным на Руси, всё же в разных регионах отмечался по-разному, а мог и вовсе не отмечаться. Очевидно, единого отношения к нему не было, ещё в первой половине XVI в. Отсюда можно полагать, что именно статус означенного праздника, колеблющийся и в плане широты его признания и в плане его календарной иерархии,[45] праздника, который ещё в 60-е годы XV в. представлялся Пахомию Логофету «новейшим», побудил неизвестного русского оратора настоятельно и развёрнуто пропагандировать его важность в богословском и церковно-историческом аспектах, а также по связи с духовной жизнью человека. Всё это, вместе с хронологией списков произведения (возможно, самый ранний из них – октябрьский том Софийского комплекта ВМЧ – был составлен между 1529 и 1541 гг.), понуждает считать временем создания исследуемого панегирика конец XV – первые три десятилетия XVI в.

Датировка памятника, пусть и не достаточно точная, сопряжена с вопросом о месте его создания. В самом деле, где Аноним написал своё произведение?

И опять-таки, прежде всего, списки последнего подсказывают ответ. 4 списка хранились в библиотеке Софийского собора, 6 списков – в библиотеке Соловецкого монастыря. То есть 10 из 17 и вместе с тем самых ранних

---

[42] Горский / Невоструев (1869, с. 279, 286).

[43] Мансветов (1885, с. 284-285).

[44] Там же, с. 541-544: 1-я пагинация.

[45] Отмеченные колебания имели место и в XVII в.: Дмитриевский (1885, с. 312-314).

списков бытовали в Новгородской земле. Кстати, и древнейшие списки Службы на праздник Покрова тоже отсюда,[46] и Пахомий Логофет в известное время составил собственный панегирик празднику здесь же.[47] Означенное обстоятельство определяет, на мой взгляд, весьма высокую вероятность того, что Аноним работал именно в Новгороде.

Поддержку данному предположению можно найти в известной по источникам истории освящения церковных престолов. Так, древнерусские летописи содержат сведения о весьма небольшом числе существовавших в XII – первой трети XVI в. приходских и монастырских Покровских храмов. При этом возникает проблема, касающаяся самых древних по преданию церквей, посвящённых Покрову, – 1) в Новгородском Зверине монастыре и 2) под Боголюбовом, в месте слияния рек Клязьмы и Нерли.

Первая церковь впервые упомянута летописцем в 1148 г., но как просто Богородичная, без каких-либо уточнений.[48] Конкретно же Покровской она названа в первый раз лишь в 1398 г.[49]

Что же касается второй церкви, также монастырской, то первое упоминание о ней и тоже неопределённое относится к 1155-56 г. и содержится в статье летописного типа «А се князи рустии».[50] А вот первое именование подразумеваемой церкви как Покровской проникает в летопись только в XVI в.[51]

Летописцы сообщают и о других посвящённых Покрову церквях: в пределах Новгородской епархии это 8 храмов[52]; вне Новгородской области – 7.[53]

---

[46] Юсов (2008, с. 87).

[47] Яблонский (1908, с. 127).

[48] Новгородская первая летопись (1950, с. 28, 214).

[49] Там же, с. 394.

[50] Там же, с. 467.

[51] Владимирский летописец (2009, с. 68).

[52] *1)* Новгородская четвертая летопись (1915, с. 252-253); ср.: Летописец новгородский церквам Божиим (1879, с. 213). *2)* Новгородская четвертая летопись (1915, с. 254). *3)* Псковская первая летопись (1948, с. 191, 195). *4)* Воскресенская летопись (1859, с. 48); ср.: Патриаршая, или Никоновская летопись (1897, с. 83). *5)* Новгородская третья летопись (1841, с. 233); ср.: Новгородская четвертая летопись (1925, с. 370), Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского (2004, с. 154). *6)* Псковская третья летопись. Строевский список (1955, с. 227). *7)* Новгородская третья летопись (1841, с. 248); ср.: Новгородская четвертая летопись. Список Н.К. Никольского (1929, с. 613); Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского (2004, с. 216).

[53] *1)* Отрывок русской летописи (1853, с .281); ср.: Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского (2004, с. 216). *2)* Новгородская четвертая летопись (1915, с. 301); ср.: Рогожский летописец (1922, стб. 110); Московский летописный свод конца XV века (1949, с. 190). *3)* Софийская первая летопись (1851, с. 266-267); ср.: Симеоновская летопись (1913, с. 175). *4)* Устюжская летопись. Список Мациевича (1982, с. 43); ср.: Архангелогородский летописец (1982, с. 87). *5)* Постниковский летописец (1978, с. 15); ср.: Вологодско-Пермская летопись (1959, с.313), Степенная книга (2008, с.314). *6)* Новгородская

Вполне понятно, что летописи не исчерпывающе фактографичны, и в действительности, по-видимому, Покровских храмов было больше. По другим, не летописным источникам, известно ещё о 6 церквях в Новгородской земле[54] и об 11 за её пределами.[55]

По этим сведениям видно, что приходские и монастырские храмы в честь праздника Покрова Пресвятой Богородицы, будучи сравнительно редким явлением для Руси эпохи монголо-татарского ига и становления централизованного государства, до первой трети XVI в. были преимущественно распространены на Северо-Западе, в Новгородской епархии.

Между прочим, новгородцы до начала XVI в. были ещё и единственными в Русской Митрополии обладателями чудотворных икон на сюжет видения святого Андрея Юродивого. Одна такая икона пребывала в церкви святого апостола Иакова и почиталась с 1208 г.[56] Вторая икона прославилась в 1418 г.[57]

Таким образом, интерес к Покровской теме развивался в Новгородской земле устойчиво и поступательно с XIII столетия, но вместе с тем до середины XVI в. был мало заметен или вовсе отсутствовал в других регионах средневековой Руси. Вероятно, в восприятии новгородцев праздник Покрова обладал специальной значимостью, ибо его мистико-исторический прообраз сопрягался с личностью и подвижничеством блаженного Андрея, который, согласно славянскому переводу Жития, был «словенином»[58] (так переведено греческое слово Σκύθης[59]). Действительно, по данным XVII в.,

---

четвертая летопись (1848, с. 152, 157); ср.: Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского (2004, с. 200, 208), Московский летописный свод конца XV века (1949, с.323). *7)* Патриаршая, или Никоновская летопись (1904, с. 58).

[54] *1)* Макарий (1860, с. 225). *2)* Зверинский (1897, с. 130: № 1899). *3)* Зверинский (1890, с. 205-206: № 367). *4)* Зверинский (1892, с. 277: № 1067). *5)* Зверинский (1897, с. 130: № 1902). *6)* Платонов (2002, с. 140).

[55] *1)* Покровский монастырь (1896, с. 4). *2)* Зверинский (1892, с. 46: № 597; 118: № 754; с. 279-280: № 1074). *3)* Зверинский (1897, с. 131: № 1905). *4)* Зверинский (1890, с. 71: № 3). *5)* Зверинский (1897, с.16: № 1374); *6)* Кавельмахер (1991, с.6). *7)* Зверинский (1897, с. 130: № 1903; с. 131: № 1906). *8)* Зверинский (1892, с. 273: № 1061).

[56] Новгородская первая летопись (1950, с.50, 247); Летописец новгородский церквам Божиим (1879, с. 201).

[57] Новгородская первая летопись (1950, с. 408-409).

[58] Термин «словенин» имел этно-географическое отношение к Новгороду (СРЯ 2000, с. 95).

[59] Срезневский (1879, с. 159).

новгородцы считали св. Андрея своим земляком.[60] Видимо, поэтому в Новгороде с XIV в. находилась единственная на Руси посвящённая ему церковь[61] и здесь же в конце XVI в. ему была составлена служба.[62]

Итак, всё сказанное приводит к выводу, что именно Новгород, с особенным пиететом сохранявший память об истории жизни Андрея Блаженного и отличительно почитательное отношение к празднику Покрова, был тем самым местом, где в конце XV – первой трети XVI в., до начала работы над Великими минеями четьими, вдохновился неизвестный русский грамотник на своё пышное хвалебствие, сумев с незаурядным искусством словесного хитросплетения отобразить в нём и учение о духовном делании, и мысли о сути и значении горнего служения Богородицы, и назидание людям о необходимости ответного молитвенного благодарения.

Список литературы

Архангелогородский летописец (1982): Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). Т.37. Л.

Библия (1992): Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе. С иллюстрациями. В десяти томах. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. М.

БЛДР (2000): Библиотека литературы Древней Руси. Т.2: XI–XII века. СПб.

БЛДР (2003): Библиотека литературы Древней Руси. Т.12: XVI век. СПб.

Василий (Кривошеин) (1936): Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. // Seminarium Kondakovianum. №8. Praha. 99-151.

Виленская библиотека (1882): Описание рукописей Виленской библиотеки, церковнославянских и русских. Составитель Ф. Добрянский. Вильна.

Владимирский летописец (2009): ПСРЛ. Т.30. М.

ВМЧ (1870): Великие Минеи Четии. Октябрь, дни 1-3. СПб.

Вологодско-Пермская летопись (1959): ПСРЛ. Т.26. М. / Л.

Воронин, В.В. (1965): Из истории русско-византийской церковной борьбы в XII веке. // Византийский временник. Т.26. М. 29-50.

Воскресенская летопись (1859): ПСРЛ. Т.8. СПб.

Горский, А.В. / Невоструев, К.И. (1884): Описание Великих четьих-миней Макария, митрополита Всероссийского А.В. Горского и К.И. Невоструева с предисловием и дополнениями Е.В. Барсова. // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. Генварь–март: Книга первая. М. I-XIX, 1-65.

[60] Никифорова и др. (2000, с. 391).

[61] Петров (1988).

[62] Спасский (2008, с. 52).

Горский, А.В. / Невоструев, К.И. (1869): Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отдел третий. Книги богослужебные (Часть первая). М.

Гребенетский, А. (1993): Слова и поучения в Великих четиих-минеях митрополита Макария. // Богословские труды. Вып.31. М. 175-266.

Дмитриевский, А. (1885): Праздник в честь Покрова Пресвятой Богородицы и величание для него. // Руководство для сельских пастырей. Киев. 311-316.

Зверинский, В.В. (1890): Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. Т.I: Преобразования старых и учреждение новых монастырей с 1764–1765 по 1 июля 1890 года. СПб.

Зверинский, В.В. (1892): Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. Т.II: Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. СПб.

Зверинский, В.В. (1897): Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. Т.III: Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб.

Кавельмахер, В.В. (1991): Государев двор в Александровой слободе как памятник русской дворцовой архитектуры. // «Информационный курьер» Московской организации Союза архитекторов РФ. №7. М. 17-19.

Кириллин, В.М. (2012): «Слово похвально на святый Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа». Подготовка текста, перевод, комментарий, исследование В.М. Кириллина. М. / Брюссель.

Летописец новгородский церквам Божиим (1879): ПСРЛ. Т.3. Вып.2. СПб.

Лосева, О.В. (2001): Русские Месяцесловы XI–XIV веков. М.

Лосева, О.В. (2009): Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII– первой трети XV веков. М.

Макарий (1860): Археологическое описание церковных древностей в Новгороде в Новгороде и его окрестностях. Ч.1. М.

Мансветов, И.Д. (1884): Устав Иерусалимский и его судьба на Востоке и в землях Славянских. М. (Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч.34. Кн.4.)

Мансветов, И.Д. (1885): Церковный устав (Типик): его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М.

Медведева, Е.С. (1947): Древнерусская иконография Покрова. Диссертация на соискание учёной степени кандидата искусствоведения. Рукопись (Архив Института археологии РАН, Р-2 №1728). М.

Мейендорф, И. (1997): Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб.

Московский летописный свод конца XV века (1949): ПСРЛ. Т.25. М. / Л.

Никифорова, А.Ю. и др. (2000): Никифорова А. Ю., Пивоварова Н. В. и др. Андрей Юродивый. // Православная энциклопедия. Т.2. М. 391-393.

Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского (2004): ПСРЛ. Т.43. М.

Новгородская первая летопись (1950): Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М. / Л.

Новгородская третья летопись (1841): ПСРЛ. Т.3. СПб.

Новгородская четвертая летопись (1848): ПСРЛ. Т.4. СПб.

Новгородская четвертая летопись (1915): ПСРЛ. Т.4. Ч.1. Вып.1. Петроград.

Новгородская четвертая летопись (1925): ПСРЛ. Т.4. Ч.1. Вып.2. Л.

Новгородская четвертая летопись. Список Н.К. Никольского (1929): ПСРЛ. Т.4. Ч.1. Вып.3. Л.

Отрывок русской летописи (1853): ПСРЛ. Т.6. СПб.

Патриаршая, или Никоновская летопись (1897): ПСРЛ. Т.11. СПб.

Патриаршая, или Никоновская летопись (1904): ПСРЛ. Т.13: Первая половина. СПб.

Пентковский, А.М. (2001): Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.

Петров, А.Е. (2008): Русско-греческие связи в XIV в. Идеология и повседневность. // История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке. Посвящается 180-летию установления дипломатических отношений между Россией и Грецией. Материалы конференции. Афины. М. 45-50.

Петров, Д.А. (1988): Церковь Андрея Юродивого в Новгороде. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Краткие тезисы докладов к предстоящей научно-практической конференции. Псков. 106.

Петухов, Е.В. (1895): Судьбы текста Чина Православия на русской почве до половины XVIII века. // Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб. 3-79.

Платонов, В.Г. (2002): Развитие иконографии «Покрова Богородицы» в искусстве Заонежья XVI – XVIII. // Кижский вестник. №7. Петрозаводск. 140-147.

Покровский монастырь (1896): Покровский Хотьков девичий монастырь. Изд.8. Сергиева-Троицкая лавра

Порфирий (Успенский) (2007): История Афона. В 2-х томах. Т.I. М.

Постниковский летописец (1978): ПСРЛ. Т.34. М.

Прохоров, Г.М. (1974): Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т.28. Л. 317-324.

Псковская первая летопись (1948): ПСРЛ. Т.4. СПб.

Псковская третья летопись. Строевский список (1955): Псковские летописи. Вып.2. М.

Рогожский летописец (1922): ПСРЛ. Т.15. Вып.1. Петроград.

Сергий (Спасский) (1898): Святый Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятыя Богородицы. СПб.

Серегина, Н.С. (1994): Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI–XIX в. «Стихирарь месячный». СПб.

Симеоновская летопись (1913): ПСРЛ. Т.18. СПб.

Соболевский, А.И. (1895): Рецензия на книгу Е.В. Петухова «Очерки по литературной истории Синодика». // Журнал Министерства народного просвещения. Ч.CCC: Июль–Август. СПб. 185-192.

Соболевский, А.И. (1903): Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб.

Собрание Ундольского (1870): Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания, с №1 по №579-й. М.

Софийская первая летопись (1851): ПСРЛ. Т.5. СПб.

Спасский, Ф.Г. (2008): Русское литургическое творчество. М.

Срезневский, И.И. (1879): Житие Андрея Юродивого по спискам XIII в. // Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып.LXXXI-XC. СПб. 149-184.

Словарь русского языка XI – XVII вв. (2000): СРЯ Вып.25: (Скорынья – Снулый). М.

Степенная книга (2008): Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и комментарии. В 3-х томах. Т.2: Степени XI–XVII. М.

Турилов, А.А. / Бернацкий, М.М. (2006): Переводы сочинений Григория Паламы на славянский язык до XVIII в. (Григорий Палама). // Православная энциклопедия. Т.13. М. 26-28.

Устюжская летопись. Список Мациевича (1982): ПСРЛ. Т.37. Л.

Фет, Е.А. (1987): Слова на Покров. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л. 421-423.

Юсов, И.Е. (2008): Службы Андрею Юродивому и Покрову Пресвятой Богородицы: историко-культурные и межтекстовые связи. // Древняя Русь. Вопросы Медиевистики. №2 (32). М. 85-90.

Яблонский, В. (1908): Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.

Андрей Л. Юрганов

Художественный язык древней Руси как проблема

Технический прогресс вмешивается и в дела исторической науки: еще недавно изучение Лицевого летописного свода Ивана Грозного (далее – ЛЛС) казалось предприятием почти безнадежным ввиду неслыханно большого объема текста и иллюстраций (миниатюр) и практической недоступности памятника для исследователя. Первое факсимильное издание этого уникального памятника было осуществлено в 2004 г. издательством «Актеон» (Москва). Десятки томов древней рукописи, 16 тысяч миниатюр, иллюстрирующих всемирную и русскую историю, увидели свет, стали доступны во многих библиотеках России и за ее пределами. Теперь доступ к первым (и последующим) томам ЛЛС (в электронном виде) возможен через Интернет. 7–9 декабря 2011 г. в Баварской библиотеке (Мюнхен, Германия) прошла первая международная научная конференция, посвященная Лицевому летописному своду Ивана Грозного. В знак благодарности за полученный в дар экземпляр изданной рукописи немецкие коллеги организовали конференцию для обсуждения современных проблем изучения этого не только большого, но и загадочного памятника Древней Руси. Были приглашены специалисты из разных стран – Германии, России, США, Франции, Италии, Англии, Белоруссии. Уже первый день конференции показал, что вопросов гораздо больше, чем ответов.

Первый доклад сделал С.М. Каштанов («О времени и причинах создания Лицевого летописного свода Ивана Грозного»). Он отметил, что вопрос о времени создания памятника – один из самых трудных, и предложил свое объяснение, которое заключается в том, что водяные знаки на листах рукописи относят момент начала работы над этим масштабным проектом царя Ивана Грозного к 40–50-м гг. XVI в. С этой датировкой не согласился Б.М. Клосс («К вопросу о датировке Лицевого свода»). Он считает, что работа началась с 1568 г. (это самая ранняя датировка), а закончилась в 1576-м. При обсуждении этих двух докладов сразу же обнаружились многие спорные вопросы, которые затрудняют понимание памятника: зачем потребовалось создавать такой монументальный труд, если в эти же годы шла работа над составлением «Степенной книги царского родословия», фундаментальной основы в генеалогии царской власти? Зачем понадобилось такое количество книжных миниатюр. На кого этот памятник ориентировался?

Попытки некоторых историков объяснить смысл и значение ЛЛС, исходя из внешнеполитических соображений царя, не были приняты научным

сообществом. Искусство древнерусских миниатюристов было символически-знаковым и столь не похожим на европейскую традицию, что вряд ли было бы понято европейцами, привыкшими к образцам ренессансного искусства. Если Степенная книга царского родословия делалась весьма тщательно (на показ!), то ЛЛС обнаруживает следы недостаточной внимательности книжников, не исправлявших допущенные ошибки. Степенная книга – законченное произведение, а Лицевой летописный свод – незаконченное.

***

Начну с некоторых замечаний А.А. Амосова – одного из крупнейших знатоков ЛЛС.

Первое – явно пессимистическое:

> [...] классическими методами описать (а следовательно, и проанализировать) такую систему, как миниатюры Лицевого летописного свода, практически невозможно. Попытки описания этой системы, предпринимавшиеся ранее, были заведомо обречены на неполноту, и, думается, авторы их, сознавая невыполнимость задачи в целом, ограничивали себя попытками описания отдельных проявлений этой системы [...].[1]

Значит, нужны неклассические методы – и тогда миниатюры ЛЛС можно будет понять, несмотря на их грандиозный объем. Что же понимать под «неклассическими методами»? На этот вопрос Амосов прямого ответа не дал, хотя предложил свой подход к изучению цветовой гаммы миниатюр. В самом деле, можно ли понять символический язык, не зная законов этого языка? Ответ напрашивается сам собой: сначала – азбука, а уж потом – письменность, культура, символы, конвенции. В этом направлении тональность высказываний Амосова – уже оптимистическая:

> […] необходимым условием этого (понимания – А.Ю.) является, впрочем, проникновение в характер и семантику языка художников-миниатюристов.[2]

Иначе говоря, весь невероятный объем миниатюр ЛЛС уже не пугает, если найден единый ключ к пониманию языка художников:

> Показ отдельного изолированного события (т. е. книжная иллюстрация в современном виде) для древнерусского художника был невозможен, поскольку «вырывание» сиюсекундного действия из контекста (как бы моментальная фотография фрагмента реальности), из предначертанной и уже совершившейся цепи лишало данный фрагмент заданного ему смысла.[3]

В науке еще не было широкого обсуждения вопроса об основах реконструкции символической коммуникации в Лицевом своде; имеются только отдельные сюжеты с их толкованиями. Но они не составляют того знания,

---

[1] Амосов (1998, с. 229).

[2] Там же.

[3] Там же, с. 230.

которое необходимо для понимания, как двигаться дальше по пути расшифровки художественного «языка» миниатюр Лицевого свода.

Одна из важнейших проблем сегодня – выработка стратегии на пути реконструкции символической коммуникации. Из чего исходить? Каковы те предварительные наблюдения, которые никак не предваряют выводы исследования, но имеют отношение к основаниям комплексного источниковедческого анализа?

Для иллюстрации некоторых методических основ реконструкции обратимся к первым миниатюрам первого тома ЛЛС о творении мира (и до потопа).

Итак, кажется бесспорным факт: Лицевой свод – это свод иллюстративный, направленный на то, чтобы иллюстрировать книжный (приводимый) текст. Отсюда следует, что нужно искать соотношение между изображением и текстом. А.А. Амосов в своей книге показал, как самые первые миниатюры соотносятся с библейскими цитатами. Этот путь – назовем его условно «генетический» – ведет к выявлению необходимой связи текста и миниатюры. Многие исследователи показывали на примерах из разных томов ЛЛС подобные соответствия. Однако меньше обсуждается проблема *несоответствия* – в нашем случае – даже библейскому тексту. Специфика реконструкции особенно обнажается как проблема, когда мы обращаемся к первым миниатюрам первого тома ЛЛС, призванным иллюстрировать священные тексты.

Сюжет первый: Каин убивает Авеля.[4]

Иллюстрация 1.



В каноническом библейском тексте ничего не сказано о дьяволе, по наущению которого происходит убийство Авеля. В первом же томе ЛЛС показано, как дьявол шептал Каину на ухо, смущал его сознание и как Каин убивает Авеля. Однако в приводимом (к миниатюре) тексте ЛЛС нет ни слова о том, что Каин убил Авеля «по наущению» нечистого. Что все это значит?

[4] ЛЛС (2004, л. 9).

В толкованиях Отцов Церкви, Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина, труды которых почти всегда включались в рукописные сборники, говорится о совершенной полноте ответственности Каина. На этом постулате строится дальнейший библейский текст – раскрывается идея родовой ответственности за содеянное. Никаких оправданий в духе каинитской ереси – дескать, это не Каин виноват, это дьявол его смутил!

Каин – человеческое проклятие; его сразу же пытались преодолеть Адам и Ева, просившие у Бога другого сына, и он родился – это был Сиф. Так стали различаться две ветви человечества – сифитов и каинитов.

Неужели миниатюристу ближе была каинитская ересь, чем поучение Ефрема Сирина?

Очевидно, что миниатюрист обладал творческой свободой и свою задачу видел не в том, чтобы иллюстрировать текст механически – к каждому отрывку из Бытия приставлять картинку; нет, он не просто иллюстрировал, а развернуто – при помощи художественных образов – толковал текст Библии, и потому его изображения генетически восходят к текстам, комментирующим Библию, – к текстам Толковой Палеи (1494 г.). В ней, собственно, и присутствует этот мотив, который отсутствует в каноническом тексте – мотив убийства Авеля по наущению дьявола, научившего Каина, как убить брата – взять камень и ударить в главу.

На миниатюре (ил. 1) изображено, как Каин поднял руку с камнем, а на спине его дьявол; он что-то шепчет на ухо Каину и показывает, что нужно делать... Согласно Палее, дьявол после убийства Авеля сказал: «[...] и се оуже в большее зло ввергох [...]»[5]. Разумеется, генетическое восхождение к Палее еще не означает, что миниатюрист шел таким же путем – от текста Палеи к миниатюре. Этот путь мог быть (и скорее всего был) опосредованным – через известные образцы иконописи. Так, после пожара 1547 г. в Москве псковскими мастерами были написаны новые иконы с традиционными сюжетами и, в частности, икона «Четырехчастная» из Благовещенского собора Кремля, которая содержит в первой, ветхозаветной, части изображение убийства Авеля, соотносимое с упомянутым выше толкованием Палеи. На иконе изображено – в соответствии с текстом Палеи, – как Адам и Ева хоронят своего сына. Этого изображения, кстати, нет в миниатюрах ЛЛС.

Изображение убийства Авеля в ЛЛС не изолированно, оно взаимодействует с другим изображением, логически предшествуя ему, – это убийство самого Каина (на семантику изображения не обращали внимания исследователи!), которое также представлено в Толковой Палее, но прямо никак не отражено в каноническом тексте книги Бытия.

---

[5] Порфирьев (2006, с. 106).

Сюжет второй: Ламех, убийство Каина.[6]

Иллюстрация 2.



Библейский текст:

> И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! [...] внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне (Быт. 4: 23).

Это признание Ламеха своим женам – загадочное, если не видеть смыслового развития текста в толкованиях («[...] если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро»). В библейском тексте на этом все заканчивается (без дополнительных объяснений), в Палее (1477 г.) дается необходимое разъяснение.

Согласно толкованию, Ламех родился слепым «от утробы матери». У него – две жены. Бог дал ему дарование – стрелять в животных, быть охотником, даже будучи слепым. Помогал ему юноша, который указывал на животных, и Ламех стрелял. На миниатюре изображен Ламех (ил. 2) и юноша (у него нет бороды и усов!); юноша показывает, куда надо стрелять.

> Бысть же в един день. Изыде Ламех слепый ловити лов. И наставник его юноша с ним. И бывшема близ юдолиа. Рече наставник его юноша. Зрю в юдолии движоущеся тростие, и мню яко скотина есть. И рече Ламех к немоу. направи роуку мою. Идеже скотине мниши быти. И направи роуку Ламехову юноша. И стрели Ламех стрелою. И оудари Каина и оуби его не знаа. Яко Каин есть. разоумевше от оудареииа стрельного роукою яко человека оудари, и постенав бо Каин горко и издъше. И тако разуме Ламех яко уби Каина [...].[7]

---

[6] ЛЛС (2004, л. 10 об.).

[7] Порфирьев (2004, с. 105).

Этот рассказ Толковой Палеи (1477 г.) заимствован из иудейской книги Сефер ха-Яшар. Разница между ними только в том, что руководителем Ламеха в русском тексте был юноша, а в Сефер ха-Яшар – сын Ламеха Тувалкаин.[8]

Согласно Толковой Палее (и еврейской книге), Ламех опечалился от того, что убил Каина, и разведя руками, случайно убил юношу (ведь он был слепой).

На миниатюре мы видим переосмысление этого сюжета: Ламех здесь поднимает правую руку с каким-то предметом, левой рукой держит юношу, чтобы не убежал, и убивает его. Происходит жестокая расправа. Вина Ламеха усиливается – это уже мотив художника, его в*и*дение событий...

Согласно Толковой Палее, образ Ламеха предстает неоднозначным: он убил Каина, нарушил завет Бога, навлек на себя новое проклятие, случайно убил юношу, но он первым исповедуется («быв первый образ исповеданию, и прият прощение от Бога, зане самоволен бысть себе запретитель»).

На миниатюре мы видим горестного Ламеха – левой рукой у виска он показывает свое страдание. Но является ли это покаянием – сказать трудно.

Этот пример показывает, что художник выполняет свою работу с творческим заданием, с некоей собственной идеей, концепцией, уходит от буквально-механистического иллюстрирования текста, создает свой метарассказ как свой вариант толкования.

Библия понималась тогда шире – как «книги»: они не сводились к одному кодексу. Для русского средневекового самосознания – это широкий комплекс текстов и комментариев; художник явно не рассматривал канонический текст как единственно возможный – исходный для иллюстрации. Таким образом, «иллюстрация» текста парадоксально отрицает самое себя, ибо она иллюстрирует не только текст Бытия, но и то, как видит и объясняет библейские рассказы автор-миниатюрист.

Если считать, что генетический путь исследования, то есть путь от миниатюры к тексту, единственный в изучении Лицевого свода, то с подобным убеждением не трудно оказаться в исследовательском тупике.

---

[8] Сефер ха-Яшар, анонимное сочинение этического содержания, созданное, видимо, в XIII в. Называлось также «Толдот Адам» («История Адама») или «Диврей ха-ямим хаарох» («Длинная хроника»). Первое печатное издание появилось в Венеции в 1544 г.

Сюжет третий: «внуки Каина».[9]

Иллюстрация 3.



Иллюстрируется такой текст:

> Роди же Енос Гаидад, и Гаидад роди Малелеила, и Малелеил роди Мафусала, и Мафусал роди Ламеха, и взят себе Ламех две жены, имя единои Адда, имя втореи Селла.

Итак, мы видим: четыре сына Ен*о*са. В ряду. Первый – Гаидад (Ирад). Второй – Малелеил (Мехиаэль). Третий – Мафусал. Четвертый – Ламех.

Страшное потомство: внуки Каина... В истории человечества не было более преступного потомства. У Гаидада рукава одежды спущены так сильно, так нарочито, что рук не видно. Художник буквально навязывает зрителю образ человека, у которого руки не случайно спрятаны рукавами одежды.

Малелеил, напротив, обнажает руки, как будто для него естественнее показывать зрителю свои ладони.

Мафусал – что-то «среднее»: правая рука обнажена, левая нарочито закрыта рукавом.

Ламех – повтор одежды Мафусала.

Итак, пойдем привычным путем – «генетическим»: будем искать тексты, которые помогли бы найти разгадку столь странным образам внуков Каина.

Опишем кратко те варианты нахождения исходного текста, которые чаще всего возникают при «узнавании» той или иной миниатюры.

Текст канонический (глава 4, стих 18):

> У Еноха родился Ирад (Гаидад); Ирад родил Мехиаеля (Малелеила); Мехиаель родил Мафусала, Мафусал родил Ламеха.

---

[9] ЛЛС (2004, л. 10).

В текстах Толковой Палеи находим только повтор канонического текста – без каких-либо комментариев. В древнерусских апокрифах – тоже повтор. Без комментариев! И в Книге Юбилеев, и в Книге праведного Еноха нет ничего, что могло бы пролить свет на это загадочное изображение.

Может быть, эта миниатюра, изображающая каинитов, – символ духовного падения человечества? Ведь одежды внуков Каина стремительно спускаются вниз, закрывая собой руки... Иными словами, не является ли это изображение каинитов размышлением художника-миниатюриста о судьбах человечества?

> Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, Тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал (Быт. 6: 1–2).

Кто такие «сыны Божии»? Существуют два противоположных толкования этого выражения, хотя, как мы увидим, в чем-то они и сходятся.

Первое из них: «сынами Божьими» назывались потомки Сифа, как люди, соблюдающие Слово Божье и верные Его завету; а «дочерьми человеческими» назывались женщины из рода Каина. Мы помним, что в его потомстве отступление от Бога дошло до крайнего предела. А среди потомства Сифа были еще праведные люди и даже люди духовные (например, Енох). Основание для такого толкования некоторые видят в самой Библии: «Вы сыны Господа, Бога вашего [...]» (Втор. 14: 1).

Обращаясь к тем, кто исполняет заповеди, Бог говорит: «Вы сыны Божьи» – сынами Божьими нарекаются праведники. Заметим, что и каждый человек в каком-то смысле является сыном Божьим, поскольку он создан Богом; и не зря ведь земное родословие Иисуса Христа в Евангелии от Луки возводится прямо к Богу.

Из этого родословия становится понятным, что сынами Божьими именуются в некотором смысле все люди, особенно праведники, – например, тот праведный род, к которому по плоти и принадлежал Иисус. Но и духовные люди, пророки, в Новом Завете называются сынами Божьими: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8: 14). Согласно же другому толкованию, сынами Божьими в Книге Бытия называются ангелы; и это толкование соответствует мнению древнейших авторитетов в области теологии, в том числе некоторых Отцов Церкви. Они ссылаются, например, на Книгу Иова, в которой говорится:

> И был день, когда пришли сыны Божии предстать пред Господа; между ними пришел и сатана (Иов. 1: 6).

Сынами Божьими здесь именуются ангелы. В конце Книги Иова сказано о том, что в момент основания земли ангелы радовались (Иов. 38, 4–7). Согласно этим словам, когда земля только еще создавалась, уже существовали сыны Божьи, то есть ангелы, которые радовались и ликовали, наблюдая новое творение.

Но слова из Послания апостола Иуды говорят об «ангелах, не сохранивших своего достоинства» и наказанных «вечными узами» (Иуд. 1: 6). В Книге Еноха содержится подробное описание грехопадения ангелов, ставших злыми духами и использовавших дочерей человеческих для умножения на земле зла:

> И случилось, – после того, как сыны человеческие умножились в те дни, у них родились красивые и прелестные дочери.
>
> И ангелы, сыны неба, увидели их, и возжелали их, и сказали друг другу: давайте выберем себе жен среди сынов человеческих и родим себе детей! (Енох. 6: 1–2).

Эта история имеет отношение к существованию двух линий человечества – каинитов и сифитов. В миниатюре Лицевого свода иллюстрируется версия (Ефрема Сирина и др.), согласно которой сыны Божьи – это не ангелы, а сифиты, дочери же человеческие – это каиниты.[10]

В «вертикальном» движении – от миниатюры к тексту (неважно, апокрифическому или каноническому) – возникает кризис: практически все возможные тексты, известные исследователям, ничего не дают для атрибуции.

Может быть, речь идет о трудах Отцов Церкви?

Наиболее известными и авторитетными толкователями первых глав книги Бытия были Ефрем Сирин и Иоанн Златоуст. Отрывки из их трудов включались почти во все рукописные сборники.

Ефрем Сирин в своих комментариях особенно был сосредоточен на судьбе Ламеха – и почти ничего не сообщает о других внуках Каина.

Близко к Ефрему Сирину трактовал историю каинитов Иоанн Златоуст (20 беседа на Книгу Бытия):

> Далее говорится: и позна Каин жену свою, и заченши роди Еноха. Сделавшись уже смертными, люди, естественно, всячески заботились о рождении детей. Но, может быть, спросит кто: как это, когда Писание нигде не упоминает о другой женщине, Каин имел жену? Не удивляйся этому, возлюбленный: божественное Писание нигде не делает точнаго исчисления женскаго пола, но, избегая всего излишняго, вкратце упоминает о мужах, и то не о всех; да и о них очень кратко повествует нам, например, что такой-то родил сыновей и дочерей, и умер. И в настоящем случае можно полагать, что Ева после Каина и Авеля родила дочь, которую Каин и взял себе в жену. Так как это было вначале, а между тем роду человеческому нужно было размножаться, то и позволено было жениться на сестрах. Поэтому Писание, представляя нам самим дополнять остальное, говорит только: и позна Каин жену свою, и заченши роди Еноха; и бе зиждяй град во имя сына своего, Енох. Смотри, как (люди) уже умудряются мало-по-малу. Так как они сделались смертными, то хотят навсегда сохранить память о себе посредством детей, чрез наименование мест, которым давали прозвища детей. Но по всей

[10] ЛЛС (2004, л.14).

> справедливости можно сказать, что все это памятники их грехов и потери той славы, которою пользуясь, Адам и Ева ни в чем этом не нуждались, но были выше всего. Родися же Еноху, сказано, Гаидад: и Гаидад роди Малелеила: и Малелеил роди Мавусала. Мавусал же роди Лемеха. *Видишь, как сокращенно представил родословие блаженный Моисей, упомянув только о мужах, и не вспомнив ни об одной женщине* (курсив мой. – *А.Ю.*). Но как о Каине сказал, что он познал жену свою, не показав однакож нам, откуда он взял жену, так точно и здесь опять говорит: и взя себе Ламех две жены, имя единой Ада; и имя второй Селла. И роди, говорит, Ада Иовила; сей бяше отец живущих в селениих скотопитателей. И имя брату его, Иувал; сей бяше показавый певницу и гусли.[11]

Как видно, и комментарии Отцов Церкви ничего не меняют в нашем незнании причин подобного странного изображения внуков Каина. Может быть, имена потомков Каина подскажут выход из тупика?

> У Еноха родился Ирад; Ирад родил Мехиаеля; Мехиаель родил Мафусала; Мафусал родил Ламеха (Быт. 4: 18).

В оригинале каждое из этих имен значимо. Енох, как мы уже сказали, – «воспитанный»; Ирад – «бодрствующий в нисхождении», от глаголов «ур» – бодрствовать, и «йарад» – нисходить, то есть тот, кто не перестает опускаться, в духовном смысле, все ниже, принося все больше зла.

Мехиаель – от глагола «маха» – изглаживать, истреблять, и «Эль» – Бог: это можно понять и как «забывший Бога», и как «тот, кого Бог вычеркнул, истребил», то есть «забытый Богом».

Мафусал (Метушаэль) – от «мот» – смерть и «шааль» – просить, то есть «просящий смерти».

Такова «духовная биография» потомков Каина, запечатленная в их именах. Воспитанник Каина Енох рождает духовно падшего Ирада, а тот – забывшего Бога Мехиаеля. Наконец появляется и желающий смерти (себе и другим?) Мафусал, человек, совершенно оставивший Бога и потому оставленный Богом.

«[…] Мафусал родил Ламеха». Ламех – это имя означает «к слабости», то есть «предназначенный для слабой, неутвержденной жизни»: от глагола «мух» – приходить в упадок, слабеть.

«И взял себе Ламех две жены; имя одной: Ада, и имя второй: Цилла» (Быт. 4: 19). Однако упомянутые выше имена отчасти совпадают в двух линиях человечества, и потому совершенно неясно, как мог художник иллюстрировать свое отношение к именам каинитов, игнорируя имена сифитов...

Если мы не находим текста (к миниатюре), то в таком случае просто обязаны доказывать возможность осмысленной эзотерики как основного мотива ЛЛС в изобразительной сфере, что само по себе странно для свода,

---

[11] Иоанн Златоуст (1897, стб. 19-21).

основной задачей которого была, прежде всего, иллюстрация книжного текста. Значит, помимо «вертикали», необходима еще и «горизонталь» (как опыт реконструкции) – типологический анализ сходных знаков. Их повторяемость приоткроет символический «язык» художников. Этот язык нигде, кроме как в типичных, повторяемых знаках, не найти.

Посмотрим на сюжет «внуки Каина» снова.

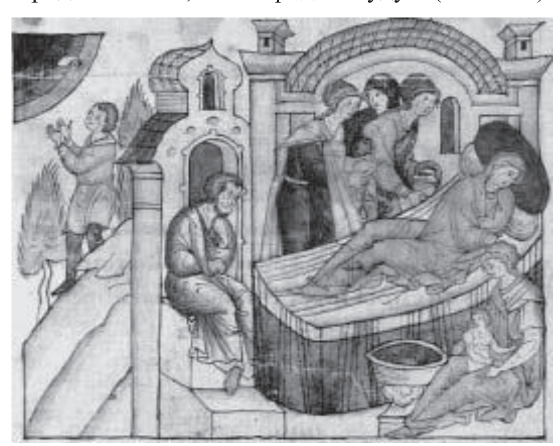
Все, что говорят об этом сюжете, – заключается только в том, что один родил другого...

Что является неожиданным? Закрытые руки.

Но этот знак, если приглядеться, весьма часто повторяется в первом томе ЛЛС! В разных сюжетах он обозначает ... бремя рождения.

Это бремя касается и мужчин, и женщин – такова библейская логика: Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду... (см. ил. 4).

Иллюстрация 4.



Итак, первая фигура (Ирад) – это бремя (см. ил. 3). Ну так и сказано: «роди». Вторая фигура (Малелеил) – показывает свои руки зрителю.

В типологии знаков Лицевого свода это означает – «вот я». Получается: Ирад родил Малелеила (Мехиаэла). Но как Малелеил передает эстафету? Он наступает левой ногой на правую ногу Мафусала. То же самое делает Мафусал в отношении Ламеха. При типологическом сравнении видны повторы, которые помогают понять «язык» художника.

Сара и Аврам наступают на ноги Агари, у которой руки в рукавах глубоко, что символизирует библейский рассказ, когда Аврам должен был «войти» к Агари, чтобы иметь сына. (ил. 5).

Иллюстрация 5.



Те же знаки родства у внуков Каина – наступание на ноги.

В случае с Сарой и Аврамом этот момент виден более отчетливо – и сравнение сюжетов дает основу для верификации смыслов. Кстати, когда беременной стала Сара, ее художник тоже изобразил с полностью закрытыми руками.

Сюжет четвертый: изображение детей и внуков Ноя.

Иллюстрация 6.



Не зная языка художника, практически невозможно догадаться, кто Сим, кто Хам, кто Иафет на листе 21 ЛЛС, где изображены дети и внуки Ноя. Художник одной деталью дает понять, кто есть кто: наступание на ногу. Хам позади Сима, Иафета – и понятно почему! Полное соответствие миниатюры и текста – самое трудное и для художника-миниатюриста, и для

зрителя (ил. 6). Как показать, что один мужчина родил другого (и тоже мужчину)? Никакое сколько-нибудь реалистическое изображение не сможет это продемонстрировать без ущерба авторитету текста. Символическое же изображение позволяет придумать систему опознавательных знаков, которые условно обозначают то, что иначе представить невозможно: ведь требуется проиллюстрировать не столько библейское событие, сколько библейскую мысль! Значит, там, где есть полное соответствие миниатюры тексту (не обязательно в ЛЛС), – там и кроются подчас самые сложные (прежде всего для исследователя) знаки, специально придуманные миниатюристом для более точного перевода библейских рассказов на язык художественных символов.

Возможна ли при этом эзотерика? Как художественный принцип – нет: это противоречило бы замыслу Лицевого свода как иллюстративного. Но поскольку мы не знаем «языка» художника, то не все сюжеты сразу открываются... Они могут быть «эзотерическими», но лишь в силу недостаточной изученности памятника. Они могут и остаться таковыми, если типология не выведет нас на уровень восприятия целостной знаковой системы художника, который ничего не скрывал, но лишь говорил на своем языке (само собой разумеющемся), доступном другому художнику и образованному читателю, но недоступном (не само собой разумеющемся) для исследователя.

Сюжет пятый: «библейские похороны».

Иллюстрации 7, 8.



Казалось бы, похороны (или прощания) – обрядовая (повторяющаяся) ситуация. И художнику остается только трафаретно показать смерть, покойника. Ан нет!

Покойники различаются – и здесь вновь «работает» образ скрытых рук, но уже в таком контексте, который пока не поддается верификации.

Адам похоронен с открытыми ладонями.[12] Он сам лежит на одре – посередине (и слева, и справа расстояние одинаковое). Сиф был похоронен с ладонями, полностью закрытыми; он показан лежащим с некоторым отклонением в правую (от себя) сторону. Как ни странно, но последний ва-

[12] ЛЛС (2004, л. 11 об).

риант – более типичный, чем первый. Хотя привычно думать, что образцом во всем был Адам, а не Сиф (см. ил. 7, 8).

В чем причина такой позиции художника? Очевидно, что он не был склонен давать трафарет таких событий, как похороны. Он всякий раз иллюстрировал историю жизни (не одной и той же!), стараясь найти новые способы передать содержание того текста, который ему был известен (то есть совершенно не обязательно, что он иллюстрировал только тот текст, который включался в ЛЛС!). Почему у Адама так странно положены руки – на живот? Поскольку другие такие же варианты не встречаются в библейской части ЛЛС, следует полагать, что миниатюрист хотел показать не просто открытые ладони, но ладони, обращенные к животу: в этом, вероятно, и заключался смысл иллюстрации. Согласно апокрифическому «Слову о Адаме от начала и конца и како изгнан из рая», первый человек был болен неизвестной болезнью чрева («и въпаде въ болезнь чревную»[13]). Никто не знал, чем он болен. Перед смертью Адама все люди («от мала и до велика») собрались и обратились к Еве со словами: «о мати наша, ты веси вся его сокровенная и явленъная, повеждь нам, что ради отец наш болит».[14] И Ева рассказала о том, как смерть вошла в род человеческий вместе с грехопадением в Раю.

Иначе говоря, болезнь и смерть Адама – ключевой момент в библейской истории до грехопадения и после. Если бы не было вкушения запретного плода, то не было бы и смерти.

Сиф лежит на одре с руками, полностью скрытыми одеждой, и не посередине, как Адам, а с уклоном в правую сторону. Почему так? Это изображение повторяется – оно более типично, чем в случае похорон Адама. Но что именно типично? Вот вопрос. Следует ли думать, что сокрытие рук – это новое бремя рождения после смерти? Похоже, такая мысль могла быть основой изображения перехода в иной мир. И тогда одновременное изображение беременной жены и смерти Сифа устанавливает вектор художественного смысла – смерти нет! Как ни относиться к такой интерпретации – с сомнением или доверием, но она лишь интерпретация, без подтверждений, без верификации. Только новые наблюдения могут дать пищу для новых умозаключений. Надо честно признать: в каких-то сюжетах художник вполне мог остаться наедине с самим собой и думать о судьбах мира таким образом, что полного отчета о движении его мысли мы не получим никогда...

Итак, реконструкция символической коммуникации ЛЛС возможна на основе генетического и типологического анализа миниатюр. Но прежде всего типология знаков открывает природу символического языка ЛЛС.

---

[13] Порфирьев (2004, с. 208).

[14] Там же.

Стратегия в изучении миниатюр Лицевого свода – создание своеобразного азбуковника, который мог бы приоткрыть то, что пока сокрыто от глаз исследователя. Новые технические достижения вселяют уверенность, что подобная работа может завершиться успехом.

Открытием неведомого языка культуры.

Список литературы

Амосов, А.А. (1998): Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Комплексное кодикологическое исследование. СПб.

Иоанн Златоуст (1897): Беседы на Книгу Бытия. М.

ЛЛС (2004): Лицевой летописный свод Ивана Грозного. Том 1. М.

Порфирьев, И.Я. (2006): Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки. М.

Алексей А. Бачинский

Дипломатические послания Ивана Грозного как публицистический текст (на примере посланий в Польшу)

Иван Грозный – один из самых загадочных и противоречивых правителей Руси и одновременно один из самых известных авторов в истории древней русской словесности. Расчетливый и хитрый политик, жестокий мучитель и при этом образованный человек и яркий публицист – все эти качества нашли отражение в текстах, в создании которых царь принимал участие.

Публицистические произведения Грозного привлекают внимание не только из-за личности автора, но и благодаря собственно литературной составляющей. Они также интересны тем, что позволяют уточнить некоторые представления о политической теории Ивана IV. Особое положение в творческом наследии Ивана IV занимают дипломатические послания. Значительная их часть во многом выходит за пределы этого утилитарного жанра, превращаясь из дипломатических документов в политические манифесты, грозные поучения или сатирические памфлеты. Несмотря на то, что подобные произведения «промежуточного» типа в целом нередко встречались в русской эпистолографии[1], важно учитывать, что на послания царя влияли не только особенности этого жанра, но и сформировавшийся к тому времени достаточно жесткий дипломатический этикет. Но Иван IV умело приспосабливал его к своим целям, то следуя правилам, играя с ними, то вовсе отступая от них. Сама форма произведений царя зачастую становится продолжением его политической программы – обоснованием безграничной власти самодержца.[2] Кроме того, они дают представление о публицистической манере Грозного – используемых им приемах убеждения и манипуляции, которые позволяли царю усыпить бдительность противника, подавить его или перетянуть на свою сторону.

Эти факторы объясняют целесообразность подхода к такого рода посланиям не просто как к дипломатическим документам, но и как к литературным произведениям. С одной стороны, их прагматическая направленность

---

[1] См., напр.: Каравашкин (2011, с. 421-422); Калугин (1998, с. 136-137).

[2] Отступления от устоявшихся правил в текстах царя обычно несут смысловое наполнение. Это позволяет предположить, что Грозный не признавал норм, которым должно безоговорочно подчиняться, не важно, были это нормы дипломатические или литературные. См.: Флоря (1999, с. 161).

зачастую скрывает не менее важную публицистическую сторону этих произведений, многие из которых можно по праву назвать яркими самобытными литературными памятниками. С другой стороны, промежуточный тип этих посланий делает невозможным их адекватное понимание без анализа публицистической составляющей.

При изучении посланий Ивана IV неизбежно возникает вопрос гипотетического вычленения из круга текстов, подписанных его именем, авторских произведений царя.[3] Здесь важно учитывать, что внешнеполитические грамоты, традиционно атрибутируемые Грозному, тоже, скорее всего, нельзя считать целиком авторскими.[4] Индивидуализированные фрагменты чередуются в них с написанными в безличном делопроизводственном стиле. Последние в равной мере могут принадлежать как безымянному работнику Посольского приказа, так и царю, разбиравшемуся в технической стороне дипломатических дел вплоть до тонкостей.[5] Тем не менее, идейно-тематическая общность, узнаваемые стилистические черты и некоторые другие факторы, в том числе, исторические,[6] позволяют делать определенные предположения об авторстве этих текстов. В свою очередь, яркие публицистические фрагменты встречаются и в менее известных грамотах, также написанных от имени царя, но практически не востребованных при изучении его литературного наследия. Это ставит вопрос о необходимости учета этих текстов при изучении публицистического творчества царя.

В данной статье анализируются послания польским монархам (Сигизмунду II Августу, Стефану Баторию),[7] как традиционно атрибутируемые

---

[3] Вопрос о круге произведений царя одним из первых поставил И.Н. Жданов. Ученый указал на несомненное участие Грозного в составлении некоторых дипломатических писем и предложил учитывать их при изучении творчества царя. Однако он считал невозможным их внесение в число произведений Ивана IV из-за возможной работы над ними других лиц. См.: Жданов (1904, с. 86-87, 125). Иначе смотрел на решение проблемы авторства применительно к дипломатическим посланиям Д.С. Лихачев: «Для того, чтобы отличить принадлежащие Грозному сочинения от тех, что были составлены от его лица, существует только один признак: его стиль, его манера, характерные для него слова и выражения» (Лихачев 1993, с. 251). О посланиях, написанных от имени подставных адресантов, в которых царь мог принимать литературное участие см.: Бачинский (2012, с. 141-152).

[4] Об участии посольских дьяков в составлении дипломатических посланий см., напр.: Юзефович (2011, с. 227-233; 261-263).

[5] См.: Шмидт (1996, с. 445); Каравашкин (2011, с. 439-440).

[6] См., напр.: Юзефович (1975, с. 143-144).

[7] Иван Грозный (1986, с. 174-178); Иван Грозный (2005д, с. 213-238); Иван Грозный (2005б, с. 257-264); Иван Грозный (2005д, с. 265-273). Сомнения относительно подлинности и авторства группы посланий 1567 года, написанных царем от имени бояр, высказал в своей знаменитой монографии Э. Кинан (Keenan 1971, p. 67-68). Его доводы и концепция в целом были неоднократно оспорены. См., напр.: Скрынников (1973); Лихачев (1975, с. 337-348); Юзефович (2011, с. 143-144; 157-158; 252-253); Лихачев / Лу-

царю-писателю, так и менее изученные.[8] Выбор только «польских» посланий позволяет изучать различные публицистические формы выражения одних и тех же мотивов.

Одна из базовых идей царя, проходящая через послания к польско-литовским государям, заключается в том, что русские монархи – в отличие от самих адресатов Грозного и их предков[9] – истинно христианские правители. Ивану IV важно в глазах читателя представить адресата религиозным врагом. Тщательная работа по моральной дискредитации противника обусловлена как желанием использовать религиозную близость населения двух стран[10] (перетянув колеблющихся на свою сторону), так и подразумеваемой адресацией папе римскому и Габсбургам, которым по тем или иным каналам могло стать известно содержание письма и которые могли вмешаться в ход Ливонской войны.[11]

Грозный часто изображает поступки противника противоречащими нормам религии и, следовательно, мотивирует свои ответные шаги желанием их защитить, а не военными интересами или политическими разногласия-

---

рье (1993, с. 252); Калугин (1998, с. 32-33). Замечу, что использование слова «брат» в этих письмах применительно к польскому правителю не свидетельствует об апокрифической природе посланий, как утверждает Кинан, а, напротив, органично вписываются в общую стратегию посланий царя. По мнению Кинана, царь едва ли стал бы «возвышать» бояр, приравнивая их королю и тем самым девальвируя статус русского царя. Однако с термином «братство» Грозный зачастую обращался весьма вольно, смешивая политические и кровно-родственные связи (Юзефович 2011, с. 21-22), что могло иметь место и в данном случае. Да и от потенциального равенства с царем Грозный от имени бояр отказывается, многократно подчеркивая их лояльность и более низкое по сравнению с монархом положение. Кроме того, Грозный, даже унижая адресата сомнениями в его королевском статусе, мог одновременно не отказываться от обращения «брат» (см., напр.: Иван Грозный (1887а, с. 349, 353-354), а значит, логика использования этого слова сложнее, чем может показаться.

[8] Иван Грозный (1887б, с. 359-362); Иван Грозный (1887в, с. 535-538); Иван Грозный (1887г, с. 608-611); Иван Грозный (1892аб, с. 55-63); Иван Грозный (1892, с. 170-173); Иван Грозный (1892в, с. 587-589).

[9] Парадоксальным образом Сигизмунд II Август, постоянно становившийся объектом критики и насмешек царя в их переписке, в письмах, адресованных Стефану Баторию, предлагается последнему в качестве едва ли не объекта для подражания. Одна из причин этого, вероятно, кроется в желании напомнить Баторию о его слабом месте – неподобающем в глазах Грозного происхождении (он – трансильванский князь, для польско-литовского государства монарх выборный).

[10] См. об этом: Юзефович (2011, с. 250-253); Флоря (1999, с. 352-353). С одной стороны, агитация была направлена на православное население Великого княжества литовского, составлявшее тогда большинство его жителей. С другой, учитывались и католики, потому в текстах царя звучат упреки адресатам в распространенности на их землях ересей (лютеранства и арианства), борьба с которыми была значима для католической церкви. Ср.: Рогов (1976, с. 166-168).

[11] Лурье (2005, с. 499-515).

ми. Например, в послании Стефану Баторию от 1581 г. он упрекает противника в гордыне и приписывает тому желание «крови христианской»:

> А ты ничого иного не хочеш, толко бы тобе над нами вперед силну быти. И чим нам тобе самим над собою силу давати? И коли еси силен, и желателен крови хрестиянское, и ты, силою проливая кров неповинную хрестиянскую, емли. […] И потому меж обеюх наших земель довека кровопролитству не перестать.[12]

При этом Иван IV регулярно напоминает о том, что ему покровительствует Бог, что Бог дает власть «кому хочет» (а значит, может её отобрать у царева врага, если тот не «одумается»). Иногда при этом звучит мотив избранности русской земли, как, например, в послании Баторию от 1579 года:

> Прочее же Господь бысть мне помощник и не убоюся, что сотворит мне человекъ, и той поставляет царя и князя и властеля во вся страны и даетъ власть емуже хощет. И никтоже приемлет честь о себе, токмо званный от Бога приемлет. Якоже хощет Богъ, тако и сотворит о мне, недостойном рабе своем, и прославит имя свое святое и рождьшая его, всех святых, благоугодивших ему, иже в сем росийском острове молбами и дароношением и молитвами приношаемыми по вся часы во славу имени своего святаго.[13]

Те же мотивы находим в других дипломатических письмах царя, например, в одном из посланий Сигизмунду II Августу:

> […] будетъ же и въ том своей неправды не смотришь, да вопиетъ пророческое слово: «обличю тя и представлю предъ лицемъ неправды твоя. Разумейте же вси забывающии Бога, да некогда похититъ и не будетъ избавляй.[14]

Показателен здесь фрагмент из другого письма тому же адресату, рассказывающий о «возвращении» Изборска.[15] Он выдержан в характерном для многих посланий Грозного торжественном библейском стиле, которым, как отмечает В.П. Адрианова-Перетц, царь владел блестяще.[16] В нем захват города войсками царя сравнивается с освобождением Сиона[17] от Вавилона. Данные в косвенном цитировании слова из Послания к евреям апостола Павла («никто же приемлетъ честь о себе, токмо названный отъ

---

[12] Иван Грозный (2005д, с. 230-231).

[13] Иван Грозный (1986, с. 176). Торжественное начало фрагмента – цитата из Псалтыри (в тексте не выделенная). Ср.: Иван Грозный (1892в, с. 588-589).

[14] Иван Грозный (1892а, с. 60). Царь снова цитирует Псалтырь – обращение Бога к грешнику (Псалом 49: кафизма 7).

[15] Иван Грозный (1892в, с. 588-589). Ср. Иван Грозный (1892б, с. 173).

[16] Адрианова-Перетц (1947, с. 62). Эмоциональное воздействие приведенного фрагмента усиливает контрастная смена стиля: до рассказа о «возвращении» города царь отнюдь не в столь торжественном стиле описывал действия Сигизмунда II Августа, позволяя себя многочисленные ругательства в его адрес. Такая неожиданная смена стиля характерна для посланий Грозного.

[17] Во фрагменте царь прибегает к косвенному цитированию Книги пророка Исайи (Ис. 1: 27-28). О значении идентификации с новым Иерусалимом в русской культуре того времени см., напр: Raba (1995, S. 297-307); Rowland (1996, p. 591-614).

Бога») переходят в рассуждения о русских землях как «верных» Богу. Соответственно, оппонент царя и его войска ассоциируются с Вавилоном и оказываются в роли грешников, противящихся воли Бога. В таком контексте военная победа обращается, прежде всего, победой религиозной, а спор с Грозным – спором с Богом.[18]

Формируя у читателя ощущение, что между ним и его оппонентом лежит пропасть, Грозный обращается к теме противоборства мусульман и христиан. Мотив опасности, исходящей от «бесермен», обычен для переписки христианских монархов того времени,[19] но именно в отношениях с Великим княжеством Литовским и Короной Польской он стал одним из наиболее распространенных элементов публицистической борьбы, превратившись во взаимные намеки на связи с исконным врагом.

Важно отметить, что тема вражды к «бесерменам» не всегда была характерна для дипломатической риторики Грозного (ранее его даже обвиняли в излишней «лояльности» к мусульманским правителям).[20] Эта тема актуализуется в посланиях, написанных в годы, когда у царя были соответствующие внешнеполитические планы (надежды на поддержку Габсбургов и папы римского) или, напротив, намечалось сближение противника и папы римского и т.д.[21]

Так, сравнение противника с мусульманами (причем не в его пользу) часто помогает Грозному оттенить приписываемые себе положительные качества:

---

[18] О видении себя как монарха, облеченного мессианской миссией см.: Hunt (1993, p. 769-809).

[19] Так, несмотря на сношения польского короля с крымским ханом (направленные, в частности, против Грозного), паны рады выражали сожаление о «возвышении мусульманской руки» за счет вражды между христианами, тоже делал и сам Сигизмунд II Август; см., напр: Послание от панов рады Сигизмунда II Августа митрополиту Иоасафу и боярам. 22 октября 1552 г. (1887, с. 367); ср. с посланием к мусульманскому монарху, в котором король заверяет его в своем расположении и обещает новые «поминки» каждый год, чтобы тот «съ московского князя саблю свою завсе не сносил еси» (Сигизмунд II Август (1892, с. 66-67). Об этом см.: Юзефович (2011, с. 273). Интересно, что «мусульманская» тема наиболее отчетливо звучит в посланиях, написанных в годы взаимных усилий по установлению сотрудничества между Русью, императором и папой римским. Ср. письмо польского монарха, в котором он, используя прием «подмазывания аргумента», апеллирует к единству веры и роли Грозного как защитника христианских границ от мусульман, подталкивает того к примирению со шведским королем Густавом Вазой: Сигизмунд II Август (1887a, с. 533-534).

[20] См., напр.: Лурье (2005, с. 514-515).

[21] О причинах ее появление, напр., в рассматриваемых посланиях Баторию от 1579 г. и 1581 г.: Греков (1963, с. 362-364); Королюк (1945, с. 103); Лурье (2005, с. 512-513).

> А такие есмя укоризны не слыхали ни от турецкого, ни от иных бесерменских государей. – И мы ещо для кровопролитства хрестьянского в терпеньи будучи, посылали есмя к тебе […].[22]

В другом письме Баторию мотив странной связи адресата с «бесерменами» начинает звучать с самого начала и фактически становится ключевым. При этом текст обильно снабжен экспрессивно окрашенной лексикой, в том числе, имеющей религиозный оттенок:

> А где ты в которой земли был и в тех землях болши тово тебе ведомо, и нигде того, чтоб государь ко государю так писал, какъ ты к нам писал. А жил еси в державе бесерменской, а вера латынская – полухристиянство, а паны твое веруют иконоборную ереси люторскую.[23]

Послание 1579 г. построено так, чтобы каждый нежелательный для Грозного шаг польского короля мог послужить основанием для обвинения в вероотступничестве и стремлении насаждать вражду между христианами (которая, по традиционной тогда формуле, «играет на руку мусульманам»). Для этого Иван IV «оплетает» противника целой сетью намеков и «испытаний», которые должны убедить оппонента, что его единственный шанс опровергнуть сомнения в своей вере и поступить как должно христианину – пойти навстречу царю.[24] Все послание служит единственной цели – убедить потенциальных читателей в том, что истинная причина конфликта двух государей – религиозная. При этом Иван IV маскирует свой замысел и одновременно добавляет дополнительную положительную деталь в создаваемый автопортрет: на протяжении всего текста он намекает на то, что лишь пытается помочь адресату вернуться к образу действий достойного христианского правителя. Фактически же, давая противнику советы и предупреждая о потенциальном вреде от общения с изменниками, царь его обличает. В кульминационные моменты Грозный позволяет себе вполне прозрачные намеки на то, что Баторий не просто по происхождению связан с «бесерменами» (он трансильванский князь, а Семиградье признавало верховенство турецкого султана), но и в целом на стороне иноверцев[25]: «А учнешь с нами и вперед такими укоризны бранитися, ино то знатно, какова еси отечества, таково зделаешь и пишешь».[26]

Намеки на связь с иноверцами звучат и в других посланиях польским правителям, в том числе, Сигизмунду II Августу. Так, хотя прямое обвинение в сношениях с мусульманами отсутствует, оппонент оказывается косвенно сопоставлен именно с ними в одном из посланий 1562 г. На проти-

---

[22] Иван Грозный (2005д, с. 219-220).

[23] Иван Грозный (1986, с. 174).

[24] Там же, с. 176.

[25] О восприятии Батория как вассала турецкого султана см.: Флоря (1999, с. 363); Юзефович (1988, с. 146).

[26] Иван Грозный (1986, с. 176).

вопоставлении «бесермен» и христиан[27] построен отрывок, предваряющий перечисление выдвинутых Сигизмундом II Августом условий примирения:

> И как привезли тебе отъ насъ опасную грамоту на заступление христьянству, и тебе *опять посмотрелось лутчи розлитие крови от неверныхъ, нежъ со мною государемъ христьянскимъ бытии въ вечномъ любовномъ соединении на заступление христьянстку,* и по пророку: "возлюбилъ еси злобу паче благостыня и неправду неже глаголати правду, и умысломъ ненавидцовъ добра христьянского, хвалящихся во злобе своей, якоже рече пророкъ: беззаконие весь день, неправду умысли языкъ твой"[28], и *яко бритву изощренну злобы на кровь христьянскую,* прислал еси къ намъ въ посолстве Василия Тишкова съ таварищи, а *усты вмале являющагося въ тишину христьяномъ, сердцемъ же на христианъ мечь воздвизающа* [...] (курсив здесь и далее наш – А.Б.).[29]

Царь связывает цитату из Псалтири с конкретными политическими обстоятельствами и для усиления приема развивает метафору в том же библейском стиле.[30] Целям Ивана IV служит и открывающее фрагмент ироничное замечание, «разоблачающее» симпатии оппонента. На самом деле, Грозный здесь сочетает прием «чтения в сердцах» и софизм: изображает поступок противника как выбор, придуманный самим царем.

Таким образом, противопоставляя себя противнику, Иван IV использует апелляцию к образцу[31] – христианским нормам поведения, как их понимали в ту эпоху и как понимал их царь. Если оппонент сознательно отступает от них (как хочет представить Грозный), то он не имеет права называться христианским монархом, а значит, может оцениваться фактическими адресатами и читателем-современником как враг. Нужный образ Иван IV создает посредством характерных для него приемов: использование цитат, религиозных образов и аллюзий, проведение соответствующих параллелей,[32] апелляция к Богу.

Создать отрицательный образ противника помогает также приписывание негативных качеств. Грозный стремится уверить читателя, что поступками

---

[27] Об антитезе в посланиях царя см.: Каравашкин (2000, с. 255).

[28] Царь цитирует Псалом 51, из него же заимствован образ вредоносной для христианства «бритвы изощрены» (связанной в источнике с коварством), в роли которой в переработке Ивана IV выступают послы оппонента. Через них упрек, предваряющий пересказ слов адресата, переходит и на него. О после как «проекции» монарха см.: Юзефович (2011, с. 48-51). Тема злого языка приводит царя к образу лживых уст (усиливающему намек на адресата) и превращает фрагмент в развернутую метафору, в центре которой оказывается оппозиция внешнего и внутреннего (уста-сердце).

[29] Иван Грозный (1892а, с. 60-61).

[30] Ср.: Иван Грозный (1887г, с. 611).

[31] Ивин (2000, с. 197).

[32] Об этой группе приемов см., напр.: Юзефович (1988, с. 154); Кобрин (1989, с. 141).

Батория на самом деле руководят греховные страсти – жестокость, ненасытность и вероломность:

> И коли тому так быти, ино то что за мир? Ныне казну у нас взявши, да обогатев, а нас изубытчивши, да на нашу казну людей нанявши, а землю нашу Лифлянскую взявши, да в ней наполня своими людьми, да немношко погодя, да собрався того сильнее да нас же воевать, да и достальное отнять! Ино и не миряся тоже делать и невинная кровь крестьянская розливати![33]

Здесь Иван IV использует типичные для его стиля риторические восклицания, риторические вопросы, доведение до абсурда,[34] перечисление, построенное по принципу эмоциональной градации.

Призванная подавить противника эмоциональная градация также характерна для анализируемых менее известных посланий Грозного. Например, ею может быть усилен открывающий грамоту укор (прием, также характерный для манеры царя[35]):

> И мы твою грамоту и речи […] выслушали и вразумели гораздо, и во всемъ твоемъ писанье *ни одного такова дела не написалъ есмя, чтобы которое прямо было написано*, все дела *ложные* писал есмя, *вскладываючи неправду* на нас.[36]

Негативное качество, которое Грозный часто приписывал противникам – несамостоятельность (эта черта у Грозного также приобретает определенную религиозную окраску).[37] Приписывание несамостоятельности часто является разновидностью апелляции к чести государя. Например, в известном послании Баторию Иван IV подчеркивает, что того «посадили» на престол паны, отчасти обосновывая этим своё право поучать его.[38] Он упрекает адресата в незнании истории и обычаев (или сознательном нежелании их исполнять), одновременно апеллируя к традициям, якобы неизвестным оппоненту:

---

[33] Иван Грозный (2005д, с. 223). Ср.: Там же, с. 222.

[34] Ср.: Иван Грозный (2005г, с. 158).

[35] См.: Каравашкин (2000, с. 235-236).

[36] Иван Грозный (1892а, с. 56). Ср. построенный на эмоциональной градации отрывок про взятие противником Изборска: Иван Грозный (1892в, с. 588).

[37] Идеи о необходимой самостоятельности и полноте монаршей власти звучат в ряде документов времени Ивана IV и в его собственных сочинениях. А.В. Каравашкин пишет: «Грозный утверждал, что истинный государь наследует свои привилегии от бога и прародителей, ограничение прав монарха неизбежно приводит к гибели всего государства. Достойны осуждения те правители, которые подчинились мнению большинства. Примером таких государей „низшей степени“ служили западноевропейские монархи: “понеже те царствами своими не владеют: како повелят им работные их, и тако владеют”» (Каравашкин 1988, с. 61). Обоснованием таких взглядов служит разделявшаяся царем богословская концепция. См.: Дьяконов (1889, с. 136-140); Юрганов (1998, с. 82-86); Аль (2002, с. 141-144).

[38] Иван Грозный (2005д, с. 230, 231).

> […] ино то во всяком опасном листе пишется так, и что будеть тобе не в обычей, что в той земли делалося до тебя, и ты, старых панов спрося, про то уведай.[39]

Прием этот, помимо прочего, эксплуатирует характерное для эпохи представление о прошлом как «золотом веке» и образце.[40] Царь фактически сообщает читателю, что даже в своей земле оппонент не самый осведомленный человек и, значит, не только не хочет, но и не может быть самостоятельным правителем.

С пренебрежением Грозный отзывается о политической системе, в которой правитель зависит от своих подданных[41]:

> А они люди во своей поволности, а ты им на маистате всей земли присягаешь, а нам всемогущая десница Божия дала государство, а от человекъ нихто же, и Божиею десницею и милостию владеемъ своим государством сами, а не от человеке приемлем государство, развее сынъ ото отца отеческое наследие по благословению приемлет самовластно и самодержавно, а своим людем креста не целуем.[42]

Показательно, что в послании от 1581 г. царь продолжает развивать эту тему уже не напрямую, а косвенно, постоянно упоминая клятвы, данные Баторием «его панам». Логично предположить, учитывая историю переписки двух правителей, что адресату был ясен язвительный подтекст таких внешне нейтральных «напоминаний».

Грозный дает понять, к чему приводит потакание правителя ограничивающим его власть вельможам:

> И то знатно, что твои панове рада всю землю наводят на кроворазлитие хрестьянское, жедаючи крови розливати хрестьянские.[43]

Таким образом, Иван IV противопоставляет «выборного короля» наследному правителю и перекладывает вину на панов рады, оставляя Баторию шанс согласиться с тем, что за конфликт отвечают именно они (а значит, два правителя могут примириться).

Ироничными намеками на «младенческий разум» оппонента и его зависимость от панов рады и «изменников» царя пронизана традиционно атри-

---

[39] Иван Грозный (2005д, с. 233). Ср. с аргументом к осведомленности о неизвестной противнику ситуации посторонних (в частности, простых людей, что должно быть особенно унизительно для правителя): Иван Грозный (1887г, с. 609-610); Иван Грозный (1892а, с. 58).

[40] О традиционности и ретроспективности средневековой философии см., напр.: Майоров (1979, с. 7, 15).

[41] О разнице выборной королевской власти и власти царской см., напр.: Морозова (1995, с. 245-248).

[42] Иван Грозный (1986, с. 176-178).

[43] Иван Грозный (2005д, с. 222).

бутируемая Грозному группа посланий Сигизмунду II Августу от имени царских бояр.[44]

Иногда традиционный набор мотивов обретает необычную форму. Например, в послании Сигизмунду II Августу от 1560 г. Иван IV увещевает короля не вмешиваться в конфликт царя с Ливонскими землями. В типичной для Грозного манере намеки на то, что, ввязавшись в войну, адресат получит жесткий отпор, перемежаются с уверениями в правомерности своих действий и нежелании воевать. Это письмо – ответ на послание противника, в котором тот писал, что Ливония издавна находится в подданстве и защите его рода.[45] Царь симулирует мнимое сомнение в том, что такое вредное для обеих стран послание могло быть написано самим королем (намекая этим на свою уверенность в его разуме и нравственности): «[…] такие небывалые и непригожие слова въ той грамоте писаны безъ твоего брата нашего ведома […]».[46]

Фактически царь создает логическую ловушку. Сначала он рассуждает о том, что Сигизмунд II Август не мог сам написать такое «недоброе» послание, а потом заявляет, что оппонент знает, чья Ливония по праву, ссылаясь на перемирные грамоты прошлых лет. Такая композиция призвана «разоблачить» противника: если Сигизмунд II Август не знает, что эти земли принадлежат царю, то он недалекий и несамостоятельный монарх; если же знает, то он намеренно лжет (так как движим нечестивыми побуждениями). В этом контексте неприкрытым глумлениям звучат слова:

> А ты *братъ нашь на своемъ государстве свершенный великий государь*, и тобе гораздо ведомо, что Ливонская земля отъ предковъ нашихъ и по се время отъ нашего государства ни къ коему государству николи не бывала, а завсе и по се время были въ нашей дани.[47]

Таким образом, «осмеяние»[48] облачается во внешне нейтральную, даже почтительную формулу, но благодаря контексту оказывается ясным для читателя.

К мотиву несамостоятельности номинального адресата как монарха в посланиях в Польшу примыкает тема общения с «изменниками» – бывши-

[44] См., напр.: Иван Грозный (2005в, с. 272); Иван Грозный (2005б, с. 261).

[45] Сигизмунд II Август (1887б, с. 603-605).

[46] Иван Грозный (1887г, с. 609-610).

[47] Иван Грозный (1887г, с. 610).

[48] Смех Ивана IV – способ не только сделать видимыми скрытые недостатки противника, но и нанести оппоненту поражение. В произведениях Грозного осмеяние может иметь символическое, религиозное значение (связанное с ролью антиповедения в Древней Руси), становясь формой «разоблачения», принудительного приобщения к бесовскому «перевернутому» миру, т.е. способом обличения религиозного отступничества противника, изображаемого принадлежащим «миру наизнанку». О символическом антиповедении и, в частности, символике «разоблачающих» наказаний см.: Успенский (1994, с. 466-468).

ми российскими подданными, бежавшими из страны и занявшими высокое положение при дворе польско-литовских правителей, прежде всего, князем Андреем Курбским.[49]

В послании Баторию от 1579 г., по словам царя, именно Курбский толкает противника на войну с Россией, на что Иван IV якобы и пытался открыть глаза коронованному адресату. Грозный пытается убедить Батория, что делает это не столько потому, что «изменник» «хотел насъ извести»[50], сколько чтобы предотвратить кровопролитие. Косвенно отсюда следует, что Иван IV ведет себя в соответствии с идеалом христианского правителя – заботится даже о противнике.

Царь пишет:

> Мы со смирением тебе воспоминаем по християнскому обычаю, веть тебя Курбской нашол нам губителя, и ты державою помысла благочестива его злочестия не слушай и тово на себя неподобнаго имени не возводи, но паче украси благочестивым государем и благочестием.[51]

Здесь российский монарх использует аргументацию от противного, связывая доверие к советам «изменника» с неизбежной «недостойной славой». Похожие мотивы звучат на протяжении всего текста. При этом прямые упреки в связи с «изменником» (которая, по мысли царя, указывает на моральное падение противника) чередуются с похвалой земле Батория. Так царь создает атмосферу психологического напряжения, старясь сделать оппонента более чувствительным к неожиданным выпадам в его сторону и формируя у него чувство вины.

Иван IV напоминает, что Курбский – до Батория – «на нашу голову крымского подымал», т.е. он человек не разбирающий средств, а значит – враг христиан. И с ним оказывается связан «одурманенный» противник, которому «крестопреступник» навязывает греховные устремления. Сам же автор послания уповает на Бога (в отличие от короля, якобы надеющегося только на советы Курбского):

> Ты тако гордынею хвалишися, кабы уже пред собою связана меня видиши, ино в том воля Господня: какъ Господь благоволит, тако и будетъ. А что на мя на одново вооружаешся, крови моей по Курбскаго совету ищешь, и ты первое разсуди то, на что тебя Курбской приводит, и в какое безчестие тебя сводит своимъ советом.[52]

---

[49] Особый интерес царя к судьбе Курбского за границей подтверждается тем, что вопросам о нем уделялось важное место в наказах послам на протяжении многих лет с момента его бегства. См.: Ерусалимский (2011).

[50] Иван Грозный (1986, с. 176). Грозный пишет, что «богъ поберег», иначе бы Курбский его «извел». Идея заступничества высших сил в той или иной форме проходит через все анализируемое послание, служа своего рода залогом праведности стремлений Ивана IV.

[51] Иван Грозный (1986, с. 176).

[52] Там же, с. 178.

В послании Баторию от 1581 г. воинственность противника косвенно мотивируется связью с изменниками:

> А сам пришел еси со многими землями и с нашими израдцами, с Курбским и з Заболоцким и с Тетериным и с ыными с нашими израдцами ратью. […] А ты, идучи к Полоцку, грамоту свою писал еси ко всем нашим людем, чтобы нам наши люди израживали, а тебе з городы подавалися и с месты, а нас еси за наших изменников карати хвалился. А надеется не на воинство, на израду![53]

Те же темы в сходной подаче находим в менее исследованных посланиях от имени Грозного. Так, в послании от 24 февраля 1569 г. тема несамостоятельности правителя звучит острее, чем в ряде других текстов, как раз в связи с тем, что среди «дурных советников» короля явились люди, бежавшие из русской земли. Иван IV сетует, что противник поступил не так, как «полагалось» и как он ждал, и именно с этим связывает войну, представляемую как кару за религиозную вину (тем самым снимая всякую ответственность с себя):

> А как еси братъ нашъ нашу изменную раду, отступников истиннаго православия,[54] учинилъ у себя въ раде, и отъ техъ местъ и посяместъ кровь крестьянская не перესталась лити.[55]

Тема неверного с религиозной точки зрения поведения служит одним из лейтмотивов грамоты. Иногда она обретает формы, не лишенные иронии:

> А какъ есмя къ тебе отпустили своего гонца Улана Букрябу*, и по той твоей раде брата нашего, а нашихъ изменниковъ умышленью*, князь Олександръ да князъ Иванъ Полубенские, пришедчи *некрестьянскимъ обычаемъ*, черезъ твое слово брата нашего и черезъ нашу опасную грамоту на твои послы брата нашего, сослався *съ нашими изменники*, *безбожнымъ* обычаемъ въ нашъ пригородокъ во псковской въ Изборескъ *съ нашими изменники* вьехали и городъ Изборескъ на тебя брата нашего засели и *вере крестьянской ругательство учинили*.[56]

Для усиления эффекта текст вновь строится по принципу эмоциональной градации (по контрасту за ним следует рассказ о возвращении города царем, в котором оппонент изображается вероотступником).

Результаты проведенного анализа позволяют сделать вывод, что изучение литературной составляющей, казалось бы, чисто дипломатических текстов помогает пролить свет на скрытые в них смыслы и выявить ряд ключевых мотивов, образующих мировоззренческий контекст политических поступков. Последнее особенно важно для изучения средневековых

---

[53] Иван Грозный (2005д, с. 218).

[54] Здесь царь указывает на то, что побег от своего государя – это еще и религиозное преступление, ср., напр.: Иван Грозный (2005а, с. 10-11); см.: Рогожин (2000, с. 47); Hunt (1993, p. 794-795); Флоря (1999, с. 162); Ерусалимский (2011, с. 20-21).

[55] Иван Грозный (1892в, с. 588).

[56] Там же, с. 588.

документов, поскольку политическая и религиозная сфера в ту эпоху были фактически неразделимы.[57]

Анализ официальных посланий в Польшу демонстрирует, что их публицистическое воздействие на истинных адресатов могло быть для Ивана IV не менее важным, чем этикетное общение с номинальным адресатом. Точно так же передача вполне конкретной, часто формальной дипломатической информации могла отходить на второй план: не меньше смыслов Грозный доносил до противника неявно, подавая ему сигналы при помощи понятных для человека той эпохи мотивов, символов, аналогий и т.п.

Кроме того, сравнение менее изученных текстов, написанных от имени царя, с традиционно атрибутируемыми Грозному посланиями демонстрирует идейно-тематическую общность, а также сходство в использовании приемов убеждения и манипуляции. Это дает основание предположить, что царь-публицист мог активно вмешиваться и в составление менее изученных писем, не ограничиваясь только общими идеологическими и дипломатическими указаниями.

Список литературы

Адрианова-Перетц, В.П. (1947): Очерки поэтического стиля Древней Руси. М. / Л.

Аль, Д.И. (2002): Писатель Иван Пересветов и царь Иван Грозный. У источников известной научной дискуссии – как обустроить Россию. СПб.

Бачинский, А.А. (2012): Публицистика Ивана Грозного. Дипломатические послания от имени бояр. // Вестник РГГУ. № 13 (93). 141-152.

Греков, И.Б. (1963): Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV–XVI вв. М.

Дьяконов, М.А. (1889): Власть московских государей. Очерки из истории политических идей Древней Руси (до конца XVI в.). СПб.

Ерусалимский, К.Ю. (2011): Московиты в Польско-Литовском государстве второй половины XVI – начала XVII в. Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. М.

Жданов, И.Н. (1904): Сочинения царя Ивана Васильевича. // Жданов И.Н. Сочинения. Т. 1. СПб. 81-170.

Ивин, А.А. (2000): Теория аргументации. М.

Иван Грозный (1887а): Послание Сигизмунду II Августу. 28 июня 1551 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 59. СПб. 353-354.

Иван Грозный (1887б): Неотправленное послание Сигизмунду II Августу. 8 марта 1552 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. СПб. Т. 59. 359-362.

[57] См.: Каравашкин / Юрганов (2003, с. 107).

Иван Грозный (1887в): Послание Сигизмунду II Августу. Октябрь 1556 г. (в тексте – 7063, т.е. 1554) // Сборник Императорского Русского Исторического общества. СПб. Т. 59. 535-538.

Иван Грозный (1887г): Послание Сигизмунду II Августу. Апрель 1560 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 59. 608-611.

Иван Грозный (1892а): Послание Сигизмунду II Августу. Апрель 1562 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. СПб. Т. 71. 55-63.

Иван Грозный (1892б): Послание Сигизмунду II Августу. 10 сентября 1563 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 71. 170-173.

Иван Грозный (1892в): Послание Сигизмунду II Августу. 24 февраля 1569 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 71. 587-589.

Иван Грозный (1986): Послание польскому королю Стефану Баторию. 1 октября 1579 г. // Памятники литературы Древней Руси. Т. 8. М. 174-179.

Иван Грозный (2005а): Первое послание Курбскому. 5 июля 1564 г. Погодинский список с продолжением по списку Археографической комиссии. // Послания Ивана Грозного. Под редакцией В.П. Адриановой-Перетц. СПб. 9-71.

Иван Грозный (2005б): Послание Сигизмунду II Августу от имени М.И. Воротынского. 15 июля 1567 г. // Послания Ивана Грозного. Под редакцией В.П. Адриановой-Перетц. СПб. 257-264.

Иван Грозный (2005в): Послание Гр. Ходкевичу от имени М.И. Воротынского. 20 июля 1567 г. // Послания Ивана Грозного. Под редакцией В.П. Адриановой-Перетц. СПб. 265-273.

Иван Грозный (2005г): Второе послание шведскому королю Иоганну III. 6 января 1573 г. // Послания Ивана Грозного. Под редакцией В.П. Адриановой-Перетц. СПб. 148-161.

Иван Грозный (2005д): Послание польскому королю Стефану Баторию. 29 июня 1581 г. // Послания Ивана Грозного. Под редакцией В.П. Адриановой-Перетц. СПб. 213-238.

Калугин, В.В. (1998): Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М.

Каравашкин, А.В. (1988): Способы изображения исторических лиц в посланиях Ивана Грозного. // Литература Древней Руси. Редактор Н.И. Прокофьев. М. 57-65.

Каравашкин, А.В. (2000): Русская средневековая публицистика. Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.

Каравашкин, А.В. (2011): Литературный обычай Древней Руси (XI-XVI вв.). М.

Каравашкин, А.В. / Юрганов А.Л. (2003): Опыт исторической феноменологии. М.

Кобрин, В.Б. (1989): Иван Грозный. М.

Королюк, В.Д (1945): Ливонская война. М.

Лихачев, Д.С. (1975): Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. М.

Лихачев, Д.С. (1993): Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского. // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Редактор Д.С. Лихачев. М. 183-214.

Лихачев, Д.С. / Лурье Я.С. (1993): Археографический обзор посланий Ивана Грозного. // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Ответственный редактор Д.С. Лихачев. М. 250-351.

Лурье, Я.С. (2005): Вопросы внешней и внутренней политики в посланиях Ивана IV. // Послания Ивана Грозного. СПб. 488-519.

Майоров, Г.Г. (1979): Формирование средневековой философии. М.

Морозова, Л.Е. (1995): Иван Грозный и публицисты XVI в. о пределах и характере царской власти. // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. Редактор А.Н. Сахаров. М. 236-251.

Послание от панов рады Сигизмунда II Августа митрополиту Иоасафу и боярам. 22 октября 1552 г. (1887) // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 59. 366-367.

Рогов, А.И. (1976): Основные особенности развития русско–польских культурных связей в эпоху Возрождения. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения. Под редакцией Б.А. Рыбакова. М. 166-175.

Рогожин, Н.М. (2000): Диалог вероисповеданий в дипломатии средневековой Руси. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. № 1. 40-50.

Сигизмунд II Август (1887а): Послание Ивану Грозному. 10 сентября 1556 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 59. 532-534.

Сигизмунд II Август (1887б): Послание Ивану Грозному. 8 декабря 1559 г. // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 59. 603-605.

Сигизмунд II Август (1892): Послание Давлат-Гирею. [1562 г.] // Сборник Императорского Русского Исторического общества. Т. 71. 63-67.

Скрынников, Р.Г. (1973): Переписка Грозного и Курбского. Парадоксы Эдварда Кинана. Л.

Успенский, Б.А. (1994): Антиповедение в культуре древней Руси. // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. М. 460-476.

Флоря, Б.Н. (1999): Иван Грозный. М.

Шмидт, С.О. (1996): У истоков российского абсолютизма. М.

Юзефович, Л.А. (1975): Стефан Баторий о переписке Ивана Грозного и Курбского. // Археографический ежегодник за 1974 год. Редактор С.О. Шмидт. М. 143-144.

Юзефович, Л.А. (1988): «Как в посольских обычаях ведется…». Русский посольский обычай конца XV – начала XVII в. М.

Юзефович, Л.А. (2011): Путь посла. Русский посольский обычай. Обиход. Этикет. Церемониал. СПб.

Юрганов, А.Л. (1998): Категории русской средневековой культуры. М.

Hunt, P. (1993): Ivan IV's Personal Mythology of Kingship. // Slavic Review. Vol. 52. № 4. 769-809.

Keenan, E. (1971): The Kurbskii-Groznyi Apocrypha. The Seventeenth-century Genesis of the 'Correspondence' Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV. Cambridge (Massachusetts).

Raba, J. (1995): Moscow – The Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Bd. 50. 297-307.

Rowland, D. B. (1996): Moscow – The Third Rome or the New Israel? // The Russian Review. October 1996. Vol. 55. 591-614.

Сергей В. Алпатов / Степан М. Шамин

Игры детей в культуре допетровской Руси[1]

Неотъемлемой составляющей повседневной и праздничной культуры Средневековья являлись игры детей.[2] Однако социокультурный статус детских игр,[3] как, впрочем, и самого феномена детства в Средние века,[4] остается дискуссионным. Тем не менее накопленные медиевистикой данные позволяют утверждать, что в средневековой Европе детские игры воспринимались одновременно и как самостоятельный феномен, и как реплика с образцов взрослого поведения, и как пародийно-сатирический образ человеческой глупости, и как метафора бесцельности земного бытия в целом.[5]

Настоящая статья посвящена одному из малоисследованных аспектов темы – детским играм русского Средневековья и раннего Нового времени. Описание детского игрового универсума допетровского времени в методологическом плане основывается, с одной стороны, на сведениях древнерусских поучений, житий, сказаний и летописей, представляющих «нормативный» ортодоксальный взгляд на предмет, и, с другой стороны, на результатах археологических и историко-этнографических исследований, реконструирующих формы повседневной жизни русского средневекового общества.

Согласно переводным и оригинальным древнерусским поучениям XI–XVII вв., возрастные стадии детства обозначаются терминами «младенец», «отрок», «юноша» (и их женскими эквивалентами) и членятся соответствующими рубежами: 7 и 14 лет, либо более дробно: 3, 6, 12 (иногда также 9 и 15) лет.[6]

---

[1] Исследование выполнено при поддержке РГНФ (проект № 14-04-00128).

[2] Даркевич (2006, с. 255-260).

[3] Обсуждение семантического объема термина «игра» и в частности «детская игра» см.: Покровский (1994, с. 1-51); Морозов / Слепцова (2004, с. 13-73); Толстая / Толстой (2008).

[4] Ср. полярные исследовательские представления о средневековых детях как о «маленьких взрослых» (Арьес (1999, с. 32-40) и как о самостоятельной возрастной страте (Orme 2001).

[5] См. подробнее: Hindman (1981, p. 447-475).

[6] См.: Шляпкин (1909); Бернштам (2000); Долгов (2006); Кошелева (2009).

Младенческие игры

Под младенческой игрой в произведениях разных жанров древнерусской словесности понимаются, прежде всего, присущие еще не ходящему и даже не ползающему ребенку телодвижения, выражающие чувство радости и удовольствия. Нельзя не упомянуть в этой связи прецедентный евангельский контекст об Иоанне Предтече, еще в утробе радостно приветствовавшем грядущего в мир Спасителя: «[…] и бысть яко услыша Елисавет целование Мариино, взыграся младенец во чреве ея» (Лк. 1: 41). Члены русской делегации на Флорентийский собор с радостным изумлением отмечали жизнеподобие сцены любекского вертепа, где младенец Христос, играя на руках у Богородицы, тянулся к приносимым волхвами дарам.[7] В том же ряду стоит известный эпизод Жития Сергия Радонежского, повествующий о воздержании младенца от материнского молока в среду и пятницу: предположения матери о болезни сына автор Жития опровергал тем, что ребенок в эти дни был весел, радостен и ручками играл.[8]

Существенно, что младенческая игра являлась для человека средневековья не только природным свойством возраста, но и его культурным маркером, характеризующим особый, одновременно наивный и беззащитный мир младенчества. К примеру, стремясь дать характеристику абсолютного злодея, авторы древнерусских текстов вводили в свои произведения описания убийства младенцев, играющих на руках у матери. Так, автор «Казанской истории», изображая самыми мрачными красками набеги на русские земли, особо подчеркивал бесчеловечность противника, дополняя прецедентные литературные топосы избиения младенцев (Мф. 2: 16-19 и Пс. 136: 9) яркой деталью: дети, смеясь и играя, тянутся к убийцам ручками, те же душат их, взяв за горло, или же, схватив за ноги, разбивают о стены и камни.[9] В свою очередь, Андрей Курбский в «Истории о великом князе Московском», добавляя к облику ненавистного тирана черты Ирода, указывал, что по приказу Ивана Грозного казнили даже бессловесных грудных младенцев, играющих на руках матерей.[10] На сходном мотиве построено народное предание о скором на гнев, но справедливом царе:

> Был Иван Грозный царь. У него был сын маленький, вроде как мой Серёженька (внук, которому 8 месяцев – прим. собирателя). Он его схватил за бороду. Грозному больно показалось. Он говорит: «Надо сына убить». Пошёл к судьям. Судьи говорят: «Как убить, когда он бестолковый, не понимает ничего?» А Иван Грозный говорит: «Кладите золота кучу, насыпьте и другую – уголья горячего кучу. Если он возьмется за золото, значит, уже по-

[7] Хождение на Флорентийский собор (1999, с. 468).

[8] Житие Сергия Радонежского (1999, с. 266-268).

[9] Казанская история (2000, с. 316).

[10] История о великом князе Московском (2001, с. 438).

> нимает, толковый. А если за уголье, значит, не понимает, надо его простить». А он и взялся за уголье, мальчишка-то. «Ну, – говорят, – значит, надо его простить, не понимает».[11]

Радостное играние ручками и рассматривание собственных ручек как знаки безгрешного «ангельского» статуса младенцев получают истолкование в целом ряде фольклорных контекстов. Известно поверье, что «если ребенок смотрит на свои руки и как бы удивляется им, то это значит, что в руках у него золотое яблоко, которое ему дал ангел для игры».[12] В народной сказке «Гуси-лебеди»[13] и духовном стихе «Милослива жена милосердая»[14] находящийся на границе земного и потустороннего миров (в избушке бабы-яги и в огненной печи, соответственно) младенец играет золотыми яблоками.[15] В том же ряду стоит запрет матерям умерших младенцев вкушать яблоки до праздника Преображения Господня («яблочного Спаса»): на том свете их детям не дадут поиграть яблочками.[16]

Сказочно-легендарные мотивы катания ребенком яблок указывают на единство в народном сознании возрастной стадии младенческого играния ручками и последующей – детских игр с простейшими игрушками (например, с погремушками-шариками). Вместе с тем, по народным поверьям переход к навыкам игр с игрушками – залог дальнейшего успешного развития ребенка, и наоборот: «[…] если дитя пренебрегает цацками и бавится своими ручками и ножками, то оно не переживет своего детского возраста».[17]

Рассмотренный выше позитивный образ младенческого играния яблоками как знака ангельской отрешенности получает прямо противоположную оценку в эпизоде древнерусского сказания об усекновения главы Иоанна Крестителя: дьявол, войдя в Иродиаду, добился казни Предтечи, а потом ее руками играл головой святого, как яблоком.[18] Таким образом, умиляющая читателя детская игра («с подаренным ангелом яблоком»), будучи перенесена в контекст взрослых интенций и отношений, оборачивается своей противоположностью – дьявольским действом («беса тешит»).

---

[11] Архив кафедры фольклора МГУ им. М.В. Ломоносова. 1959 г. Архангельская область, Приозерный район, д. Зехново. Т. 22. № 19. Кирова С.А., 1894 г.р.

[12] Славянские древности (1999, т. 2, с. 381).

[13] Афанасьев (1984, с. 148).

[14] Бессонов (1863, с. 138).

[15] «Незримый» и «золотой» как два характерных признака иного мира в фольклоре – см.: Пропп (1996, с. 71-73, 284-286).

[16] Славянские древности (2012, т. 5, с. 610).

[17] Никифоровский (1897, с. 30).

[18] Слово о сошествии Иоанна Крестителя во ад (1999, с. 264).

Отроческие игры

Данные археологических раскопок Старой Ладоги, Новгорода, Москвы и ряда других исторических и культурных центров средневековой Руси позволяют судить о распространенности, типологии и эволюции древнерусских игрушек с IX по XVII столетия.[19] Среди деревянных игрушек в слоях IX–XIII вв. распространены мечи, кинжалы, ножи, копья, луки и стрелы, а также топорики. Лошадки, куклы без ручек и ножек (предназначенные для игрового пеленания), а также фигурки животных и птиц регулярно встречаются в слоях XI–XIII вв. Шары и кубари – массовые находки с X по XIII в. Относительно редки известные с XII в. свирели, лодочки, вертушки со скошенными лопастями, биты для игры в лапту, чижики. Из других материалов отметим кости животных для игры в бабки; кожаные мячи диаметром от 2 до 15 см, кожаный колчан, переделанный из старого тисненого сапога.

К числу наиболее архаичных форм керамических игрушек относятся поливные писанки-погремушки, пик распространения которых приходится на XI в. Еще в домонгольское время появились птички-свистульки и птички-погремушки. Во многих древнерусских городах найдены отдельные фигурки всадников. Массовые находки глиняных игрушек серийного производства датируются XVI–XVII вв. Это свистульки курочки и птички; большая группа фигурок медведей с намордниками или отверстиями для поводка; лошадки, всадники на конях, отдельные фигурки собачек, баб, «боярчонков», танцоров. Среди игрушек представлены также серии игрушечной посуды.

Данные былин позволяют расширить круг детских игрушек за счет испорченных взрослых вещей. Любопытное свидетельство об игровом использовании детьми бракованной и битой глиняной посуды[20] зафиксировано в старейшем (сборник Кирши Данилова) аутентичном варианте былинного сюжета о споре Садка с Новгородом:

> Зайдет Садко он во темной ряд:
> И стоят тут черепаны – гнилые горшки,
> А все горшки уже битыя.
> Он сам Садко усмехается,
> Дает деньги за те горшки,

---

[19] Розенфельдт (1997); Хорошев (1998); Колызин (1998); Ткаченко / Федорова (1998); Екимов (2005); Завьялов (2010).

[20] При реконструкции принципов детских игр с глиняным браком (боем) возможно опереться на сведения античных источников о детских играх с черепками: Суриков (2006, с. 49-50).

Сам говорит таково слово:
– Пригодятся ребятам черепками играть.[21]

Можно предположить, что в распоряжение детей поступали самые разные предметы, которые не могли быть использованы в хозяйстве. Впрочем, дети могли играть и целыми взрослыми вещами, к примеру, ножами, что зафиксировано в широко известной истории о гибели царевича Дмитрия, игравшего ножом в «тычку» со сверстниками.[22]

Большинство найденных игрушек имеют более или менее ясную половозрастную стратификацию. Небольшую часть игрушек, в основном погремушки, можно связать с младенческим возрастом, тогда как другие типы (куклы, игрушечная посуда vs. мечи, копья, топоры и т.д.) предполагают целенаправленные осознанные игровые действия со стороны ребенка. Дарение ребенку таких игрушек маркировало и подчеркивало его переход в следующую возрастную группу – превращение младенца в «маленького взрослого». В этом плане кажется уместным связать изготовление для ребенка игрушек, имитирующих реалии взрослой жизни, с обрядами взросления, в частности, с известными по статьям Лаврентьевской летописи 1192, 1194, 1212, 1302 гг. обрядами первого пострига и посажения на коня мальчиков 1–3 (реже 4 и 7) лет.[23] Логично также предположить, что известный жест малолетнего Святослава, начавшего бой с древлянами («суну копьем Святослав на деревляны, и копье летев сквози уши коневи и удари в ногы коневи, бе бо вельми детеск»[24]), был произведен подобным «детским» вариантом оружия.

Этнографически зафиксированные у восточных славян обряды взросления, несомненно, послужили основой для сложения фольклорного и литературного топоса богатырского детства.[25] Отметим, что сказители подчеркивали более раннее, чем у других детей взросление былинных героев. В образ богатырского детства обычно включены такие значимые мотивы, как несоразмерная физическая сила, проявляемая в обычных ситуациях детских уличных игр,[26] необоримость в состязаниях,[27] раннее владение ору-

[21] Новгородские былины (1978, с. 179).

[22] Клейн (1913)

[23] Комарович (1960, с. 89-90); Зеленин (1991, с. 331).

[24] Повесть временных лет (1997, с. 106).

[25] О богатырском детстве как эпическом стереотипе см.: Боура (2002, с. 128-129).

[26] «У людей-ту девети годов, У её мальцик девети недиль, Зацяў на улоцку похаживать, И с робятками поигрывать; Ково за руку возмёт, Руку оторвёт, Ково за ногу ухватит, Ногу выдернёт, Ково за голову огребёт, Голову отвернёт» (Новгородские былины 1978, с.59).

[27] «Княже! Есть у мене един сын дома менший, от детства си своего несть кто им ударил» (Повесть временных лет 1997, с. 166).

жием,[28] совершение первого подвига в возрасте 11–14 лет.[29] Иными словами, у эпических героев переход в следующую возрастную группу подчеркнуто ускорен.

Формирование женских стереотипов поведения для древнерусских девочек следует непосредственно связать как с практикой реального присмотра за младшими братьями и сестрами, так и с ролевыми играми в куклы, «дочки-матери»,[30] в том числе, с использованием фольклорных жанров (колыбельных, «запугиваний»,[31] жеребьевок).[32]

Если «играние» несмышленых младенцев остается «вещью в себе», то мир детских игр (при кажущейся его самодостаточности[33]) закономерно определяется ценностями и факторами мира взрослых и в свою очередь оказывает влияние на взрослую жизнь. Яркий пример трагического импринтинга в детской игре бытового поведения взрослых – сюжет «Сказания о святых Иоанне и Иакове, Менюжских чудотворцех», известного по спискам XVIII в. и повествующего о событиях XVI в.[34]:

> Иоанн бе пяти лет, Иаков же трех лет сущи. Отец их и мати […] земледельцы бо беста, хотяще отити на ниву, яже бе подалее дому их, и убиста себе на пищу единаго барана, и уготоваша отыдоша, оставивше единых детей своих, недалече бо бе та нива их. Видевше же дети таковое дело отца своего, мняху по младенческому смыслу играние быти, и рече старейший Иоанн брату своему Иакову: Брате Иакове, сотворим такожде, якож и отец наш сотвори […] взяв палицу и удари юнейшаго брата во главу[35].

---

[28] «А-й ишше есь у миня да чадо милоё, А-й да и милоё чадышко любимоё, А-й да и от роду ему да фсё веть семь годоф. А-й да по имени Михайло да сын Данильевичь, А-й да он ездит тепериче на моём кони, А-й да играет моей паличей буёвую, А-й да и мечет её да по поднебесью, А-й да хватает назат её едной рукой» (Григорьев 2003, с. 196); ср. «Подхватит эту паличку одной рукой, То как лебединым перышком поигрывает» – Селиванов (1990, с. 69); ср. также образ Дигениса Акрита, в 12 лет играющего мечом, в 13 – копьем, а с 14 тешащегося охотой.

[29] 11-летний Даниил Галицкий вступается с мечом в руках за родную мать ПСРЛ (1998, с.727); былинный Михалко Данилович отражает вражеское нашествие в 14 лет – Григорьев (2003, т. 3, ч. 4, с. 197).

[30] Морозов (2011).

[31] Черепанова (1994, с. 23-25).

[32] Например: «Ты куколка, я куколка; ты маленька, я маленька. Где ты была? – У вечерни пробыла? – Что ты в гости не пришла? – Побоялась тиуна. – Тиун тебе не судья. Судия – Владыка […]» (Шейн 1870, с. 35-36 [в качестве считалки], с. 77-79 [в качестве колыбельной]); локальные варианты см.: Детский фольклор (2002, с. 245-247).

[33] Осорина (2008).

[34] Европейские сюжетные аналоги известны по немецким хроникам XVI в.: Hansen (2002, p. 79-85).

[35] Панченко (2012, с. 320).

С другой стороны, именно непредсказуемая детская логика позволяет героиням народных сказок сюжетного типа СУС 875 Семилетка (= ATU 875 The Clever Farmgirl) разрешить царские загадки и спасти отца. К данному сюжетному типу непосредственно примыкает «Повесть о Басарге и о сыне его Борзосмысле», малолетний герой которой подает мудрые советы, прыгая по отцовскому кораблю на прутике, как на коне.[36]

Детские игры, повторяющие священные обряды, неожиданно приводят к самым серьезным последствиям. С представлениями о сакральной природе детских игр вполне согласуется известный эпизод Жития Афанасия Александрийского (18 января), когда он еще ребенком играл со своими сверстниками на морском берегу, подражая чину крещения. Обряд, совершенный им над несколькими сверстниками-язычниками, был признан по результатам церковного расследования совершенным таинством, которое патриарх довершил миропомазанием. Последствия аналогичной детской игры в богослужение (Слово от Лимониса. Пролог от 4 января), когда сиракузские пастушки освятили в игре хлеб и вино согласно чину литургии, смогло устранить лишь вмешательство свыше: сошел огонь с небес и сжег все, лежавшее на камне и сам камень, так что и следа от него не осталось.

Особую группу отроческих игр составляют коллективные подвижные игры. Об их широком распространении свидетельствуют уже отмеченные выше археологические находки игрушек, предназначенных для разного рода состязательных игр (кубари, мячи, биты, бабки), данные сравнительной этнографии славянских народных игр[37] и сведения эпических жанров фольклора[38]; наконец, прямые указания произведений древнерусской литературы на конкретные виды детских игр (в соотнесении с их этнографически зафиксированными аналогами). Например, агиограф архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия, описывая детство будущего святого, упоминает, что того против воли втягивали в игры с наскоками и толчками, пиханием кулаками, битьем жгутами из холста.[39] Эти игры помогали оттачивать навыки конкретной деятельности, как физической, так и социальной.[40]

Остановимся подробнее на вопросе отношения взрослых к отроческим играм. Источники единодушно указывают на заинтересованность взрослых в игровой деятельности детей как в ее персональном, так и коллективном аспектах. Согласно народным поверьям, самый характер имитационных

---

[36] Повесть о Басарге и о сыне его Борзосмысле (1999, с. 474).

[37] См. Славянские древности (1999, т. 2, с. 380-388).

[38] Липец (1969, с. 267-292); Разумова (2000); Топоров (2004).

[39] Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия (2006, с. 362). Ср. описания игр со жгутом: Морозов / Слепцова (2004, с. 520-522, 702-704).

[40] Морозов / Слепцова (2004, с. 515-538, раздел «Игры и забавы репрессивного типа»).

детских игр (например, в похороны или свадьбу кукол, вырезание крестов) может служить предсказанием ожидающих семью и общину в целом событий (неурожай, болезни и т.п.), с чем собственно связан и фольклорный запрет прерывать детскую игру, прогонять детей или разрушать их постройки.[41] Описание ситуации, в которой мать ребенка понуждает его играть, встречаем уже в одном из древнейших памятников древнерусской литературы – Житии Феодосия Печерского. Святой не приближался к играющим сверстникам, гнушался их занятиями. Нежелание ребенка играть оказалось причиной для острого материнского беспокойства. Она умоляла его одеваться в соответствии со статусом семьи и участвовать в играх сверстников. Когда же уговоры оказались бесполезными, отчаявшаяся женщина перешла к побоям.[42] Автор Жития, в общем, с пониманием относится к поведению матери, однако его симпатии безусловно на стороне Феодосия. На этом примере мы отчетливо видим разницу в отношении к отроческой игре бытового и церковного сознания. Для родителей отказ ребенка от игры – повод к серьезному беспокойству, для агиографа – показатель особых духовных качеств человека. В этой связи перестает быть простым литературным стереотипом мотив уклонения будущего святого от детских игр[43]: в сдержанности ребенка просвечивает высшая мудрость избегания ситуаций, чреватых грехом, даже там, где никто из окружающих греха не видит.

Юношеские игры

С переходом человека из отрочества в юношеский возраст отношение окружающих к его игровому поведению менялось. В былинах эпический стереотип недюжинной силы, которая проявляется еще в младенческие годы героя, получает разную оценку в зависимости от возраста, который приписывают богатырю сказители. Так, «нелегкие шуточки» семилетнего Василия Буслаева: «Которого дернет за руку – рука прочь, Которого за ногу – нога прочь, Двух-трех вместо столкнет, без души лежат» вызывают лишь материнский запрет: «Тут честна вдова Мамелфа Тимофеевна Не спускает сына гулять во Новгород, Шутить шуточек недобрых».[44] Если же герою все 12 лет, то мужики новгородские всерьез тревожатся за демографические судьбы общины: «Не наполнить нам будет Новагорода дитями ли!»,[45] – и грозят утопить Василия в Волхове, уморить голодом в холодном

[41] Никифоровский (1897, с. 30-32).

[42] Житие Феодосия Печерского (1997, с. 356).

[43] См. также Жития Сергия Радонежского, Макария Колязинского и др.

[44] Новгородские былины (1978, с. 26).

[45] Там же, с. 76.

погребе или лишить буйной головы,[46] так что ему приходится набирать собственную дружину.

Воспитание юношей было направлено на побуждение их к отказу от детского, неразумного поведения. Так, Иван Грозный в первом послании к Курбскому писал, что детские глумления позволялись потому, что повзрослев и набравшись от родителей разума, юноши приучались вести себя достойно.[47] Стремление к тому, чтобы провести грань между игровым миром детства и серьезным миром взрослых, видно в «Домострое». Автор этого весьма сурового к детям памятника, который предписывал «учащать раны» и «сокрушать ребра» своим сыновьям, против детских игр не протестовал. Однако самим родителям предписывалось не втягиваться в подобные развлечения: «не улыбайся ему, играя: в малом послабишь – в большом пострадаешь, скорбя».[48]

На первый взгляд может показаться, что в отношении юношества светская культура принимала и транслировала негативную оценку игры, свойственную религиозному сознанию. Однако на самом деле в светской повседневной жизни мы видим не отказ от игр вообще, а замену детских игр взрослыми.[49]

Одним из серьезных различий между детьми и взрослыми является наличие у взрослых сексуальной жизни. В одном из древнерусских исповедальных вопросников находим прямое указание на то, что полноценной половой жизни могли предшествовать игры сексуального характера. Документ требовал обращать к девушкам следующий вопрос: «Чадо, не играла ли еси с неразумия неподобно с подругами или со отроки малыми, не целовалася ли еси с ними похотию».[50] Само наличие подобного вопрошания в составе памятника подразумевает, что церковь осуждала такое поведение как греховное, однако с точки зрения светских норм повседневной жизни подобные действия оказывались вполне терпимыми, если не желательными: источники свидетельствуют о том, что в древнерусском обществе практиковались «игрища» с сексуальным подтекстом, помогавшие наладить брачные отношения.

Уже в начале «Повести временных лет» мы встречаем описание *игрищ* северян, радимичей и вятичей. Эти игрища включали пляски, песни, умыкание жен.[51] Само упоминание об умыкании жен однозначно указывает на то, что игрищах участвовали достигшие брачного возраста юноши и де-

---

[46] Там же, с. 43, 83, 111.

[47] Первое послание Ивана Грозного Курбскому (2001, с. 28).

[48] Домострой (2000, с. 132-134).

[49] Бернштам (2000, с. 272-296, раздел «Игра» и «требник» совершеннолетия»).

[50] Корогодина (2006, с. 474).

[51] Повесть временных лет (1997, с. 70).

вушки. Данная практика не исчезла и после принятия христианства. Она лишь трансформировалась в народный вариант церковного праздника. В появившемся в самом начале XVI в. «Послании» игумена псковского Елиазарова монастыря Памфила обличаются народные игрища, проходившие во Пскове накануне празднования 24 июня Рождества Иоанна Предтечи. Неприятие «Ивана Купалы» церковью вполне понятно, поскольку этот праздник пришел на смену языческим обрядам почитания дня летнего солнцестояния. Однако к XVI в. абсолютное большинство псковичей были христианами. Да и сам игумен рассчитывал, что к его словам псковичи прислушаются именно как истинные православные. Вера в идолов поминалась в послании, однако основная мысль сочинения состояла в том, что празднование Рождества Иоанна Предтечи происходило неправильно, оно по людскому неразумию превращалось в поругание святого. Порицание вызывал не объект празднования, а именно его форма. Памфил боролся с оставшимся в наследство от язычества типом праздничного поведения. То, что критика псковичей исходила именно из Елиазарова монастыря, не случайно. Ведь его главный храм имел посвящение трем святителям – Василию, Григорию и Иоанну Златоусту. Здесь должны были с особым вниманием относиться к наследию святителя Иоанна – непримиримого борца со смехом и игрой. В неправильном поведении псковичей Памфил выделял игру на музыкальных инструментах, «всякие неподобные игры сотонинские», «плескание и плясание». Ниже в «Послании» поведение, изначально кратко определенное как «плескание и плясание», расшифровывалось подробнее. Оно состояло в том, что женщины и девушки пели скверные песни, вихляли телом, подпрыгивали и притопывали, пригласительно кивали головами, издавали непристойные крики и вопли. Эти песни и танцы соблазняли мужчин, вели к блуду между взрослыми и растлению девушек.[52] Обширный корпус этнографических данных показывает, что юношество активно и целенаправленно вовлекалось в календарные игры сексуального характера.[53] Можно предположить, что широко известная по документам XVII столетия практика держать в затворничестве девушек из знатных семей связана с отсутствием иных возможностей гарантировать строгое соблюдение норм христианской морали внутри социума, считавшего дозволенными (пусть даже в периоды соответствующих праздников) другие типы поведения.

Не только в «эзотерических» играх инициационного типа (святочное ряжение, троицкое кумление, купальско-петровские ритуальные бесчинства), практиковавшихся внутри молодежной страты под руководством

---

[52] Послание игумена Памфила (2000).

[53] Морозов (1998); Морозов / Слепцова (2004, с. 539-638, раздел «Игровые формы принуждения в календарной обрядности»).

взрослых,[54] но и в широком круге праздничных забав и зрелищ с участием всех членов традиционного сообщества юноши и девушки играли рядом и наравне с взрослыми. Так, в этикете масленичных кулачных боев череду взрослых поединков и финальных столкновений стенка на стенку открывали символические стычки 13–14-летних подростков.[55] Хороводы и круговые игры становились и местом знакомства-ухаживания молодежи, и «смотром женихов и невест» для их родителей, и сферой усвоения молодежью правил этикетного публичного поведения.[56] Общими для взрослых и детей были игры с пасхальными яйцами, качание на качелях, катание на лошадях.[57]

Таким образом, несмотря на очевидное согласие современных исследователей и самих древнерусских источников в том, что игра – «обычай есть уным» и «детская игра обладает качеством игры qua talis и в самом чистом виде»,[58] детский игровой континуум средневековой Руси не был однородным пространством ни в структурно-смысловом, ни в функционально-оценочном плане. Идеализированный культурный статус самодостаточной младенческой игры существенно отличался от в целом позитивного, но социозависимого статуса отроческих игр[59] и, тем более, от социально ориентированных игр юношей и девиц, интенсивно задействованных в праздично-игровой жизни семьи, рода, общины.[60]

В парадигме православной культуры в качестве положительного, желательного для живущего духовной жизнью человека поведения выступал категорический отказ от игр. Если игры «несмысленых» младенцев умиляли всех, то в осмысленном детском возрасте святые, с точки зрения авторов житий, должны были от игр воздерживаться. На пору юности приходилось окончательное расхождение между бытовым и церковным отношением к игре. Церковные нормы требовали от подростков при переходе во взрослую жизнь полного отказа от игрового поведения, однако на практике этого не происходило.

В повседневной светской жизни для юношей под социальным запретом (вне рамок полноценного взрослого статуса) оказывались специфические

---

[54] Бернштам Т.А. (2000, с. 297-323).

[55] Горбунов (1997, с. 38). Ср. также термины «куриные», «потешные», «тепленькие» бои для праздничных молодежных схваток (там же, с. 36).

[56] Морозов (1998); Морозов / Слепцова (2004, с. 136-139).

[57] Олеарий (2003, с. 199); Морозов (1998); Морозов / Слепцова (2004, с. 126-131).

[58] Хейзинга (1992, с. 29).

[59] Ср. зафиксированную в народной поговорке «Кто на меже сечен, тот и в понятые иди» (Даль 1982, с. 287) связь между нарушением границы (например, в игровых рейдах по соседским огородам), наказанием-научением, пониманием социальных норм в целом и формирующимся статусом отвечающего за свои слова и поступки подростка.

[60] Бернштам (1988).

отроческие игры, сменяемые играми взрослых.[61] Юность постепенно отказывалась от условной имитации взрослого поведения и начинала пробовать себя во взрослой деятельности, в том числе игровой.

Список литературы

Арьес, Ф. (1999): Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург.

Афанасьев, А.Н. (1984): Народные русские сказки. В 3 томах. Т. 1. М.

Бернштам, Т.А. (1988): Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–XX вв. Л.

Бернштам, Т.А. (1995): «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных поло-возрастных процессов. // Живая старина. № 2. 17-20.

Бернштам, Т.А. (2000): Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.

Бессонов, П.А. (1863): Калики перехожие. Сборник текстов и исследование. Вып. 4. М.

Боура, С.М. (2002): Героическая поэзия. М.

Горбунов, Б.В. (1997): Традиционные рукопашные состязания в народной культуре восточных славян. М.

Григорьев, А.Д. (2003): Архангельские былины. В 3 томах. Т. 3. Ч. 4. СПб.

Даль, В.И. (1982): Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3. М.

Даркевич, В.П. (2006): Светская праздничная жизнь Средневековья IX–XVI вв. Изд. 2-е, доп. М.

Детский фольклор (2002): Составление и комментарий М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой. М.

Долгов, В.В. (2006): Детство в контексте древнерусской культуры XI–XIII вв. // Этнографическое обозрение. № 5. 72-85.

Домострой (2000): Подготовка текста, комментарии В.В. Колесова. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб. 116-215.

Екимов, Ю.Г. (2005): Игрушки и игры обитателей осадных дворов Тульского кремля XVI–XVII вв. // Тульский краеведческий альманах. 12-18.

Житие архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия (2006): Подготовка текста, перевод О.А. Белобровой. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14. СПб. 356-463.

Житие Сергия Радонежского (1999): Подготовка текста, комментарии Д.М. Буланина. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб. 254-411.

Житие Феодосия Печерского (1997): Подготовка текста, комментарии О.В. Творогова. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб. 352-433.

Завьялов, В.И. (2010): Игрушки и игры в Переяславле Рязанском в XVI–XVII вв. (по материалам Житного раскопа). // Материалы по истории и археологии России. Рязань. Т. 1. 337-348.

Зеленин, Д.К. (1991): Восточнославянская этнография. М.

[61] Бернштам (1995).

История о великом князе Московском (2001): Подготовка текста и комментарии А.А. Цехановича. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб. 310-479.

Казанская история (2000): Подготовка текста Т.Ф. Волковой, комментарии Т.Ф. Волковой и И.А. Лобаковой. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10. СПб. 252-509.

Клейн, В.К. (1913): Углическое следственное дело о смерти царевича Димитрия 15-го мая 1591 года. В 2 частях. Ч. 2. М.

Колызин, А.М. (1998): Игрушки и игры XII–XVII вв. (по данным археологических исследований Московского Кремля). // Российская Археология. № 2. 113-122.

Комарович, В.Л. (1960): Культ земли и рода в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. М. / Л. 84-104.

Корогодина, М.В. (2006): Исповедь в России в XIV–XIX вв. СПб.

Кошелева, О.Е. (2009): Отношение к детям в древнерусской православной культуре. // Нестор. № 13. 13-30.

Липец, Р.С. (1969): Эпос и Древняя Русь. М.

Морозов, И.А. (1998): Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М.

Морозов, И.А. (2011): Феномен куклы в традиционной и современной культуре. М.

Морозов, И.А. / Слепцова И.С. (2004): Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина. М.

Никифоровский, Н.Я. (1897): Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи. Витебск.

Новгородские былины (1978). М.

Олеарий, А. (2003): Описание путешествия в Московию. Смоленск.

Осорина, М.В. (2008): Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб.

Панченко, А.А. (2012): Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности. М.

Первое послание Ивана Грозного Курбскому (2001): Подготовка текста Е.И. Ванеевой и Я.С. Лурье, комментарии Я.С. Лурье. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб. 20-67.

Повесть временных лет (1997): Подготовка текста, комментарии О.В. Творогова. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб. 62-315.

Повесть о Басарге и о сыне его Борзосмысле (1999): Подготовка текст, комментарии Я.С. Лурье. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. СПб. 472-483.

Покровский, Е.А. (1994): Детские игры, преимущественно русские. СПб.

Послание игумена Памфила (2000): Подготовка текста, комментарии В.И. Охотниковой. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. СПб. 160-163.

Пропп, В.Я. (1996): Исторические корни волшебной сказки. СПб.

ПСРЛ (1998): Полное собрание русских летописей. Т. 2. М.

Разумова, И.А. (2000): Сказка и игра. // Народные игры и игрушки. СПб. 94-115.

Розенфельдт, Р.Л. (1997): Игры детей. // Древняя Русь. Быт и культура. М. 114-119.

Селиванов, Ф.М. (1990): Художественные сравнения русского песенного эпоса. Систематический указатель. М.

Славянские древности (1999–2012): Этнолингвистический словарь. Под общей редакцией Н.И. Толстого. В 5 томах. М.

Слово о сошествии Иоанна Крестителя во ад (1999): Подготовка текста, комментарии О.В. Творогова. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб. 262-275.

Суриков, И.Е. (2006): Остракизм в Афинах. М.

Ткаченко, В.А. / Федорова Л.И. (1998): Глиняные игрушки XVI–XVII веков из калужских находок. // Труды VI Международного конгресса славянской археологии. Т.4. Общество, экономика культура и искусство славян. М. 345-348.

Толстая, С.М. / Толстой Н.И. (2008): Играть и гулять. // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М. 102-113.

Топоров, В.Н. (2004): Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнашки). // Балто-славянские исследования. Вып.XVI. М. 9-64.

Хейзинга, Й. (1992): Homo ludens. Перевод В.В. Ошиса. М.

Хождение на Флорентийский собор (1999): Подготовка текста, комментарии Н.А. Казаковой. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб. 464-487.

Хорошев, А.С. (1998): Детские игрушки из Новгорода. Классификационный обзор археологических находок. // Новгород и Новгородская земля. Вып. 12. 82-94.

Черепанова, О.А. (1994): Кем «полохали» детей на Руси. // Живая старина. № 1. 23-25.

Шейн, П.В. (1870): Русские народные песни. М.

Шляпкин, И.А. (1909): Возрасты человеческой жизни. СПб.

Hansen, W. (2002): Ariadne’s Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature. Ithaca.

Hindman, S. (1981): Pieter Bruegel's Children's Games, Folly, and Chance. // The Art Bulletin. Vol. 63. № 3 (Sep.). 447-475.

Orme, N. (2001): Medieval Children. New Haven / London.

Михаил П. Одесский

Поэтика ранней русской драмы и «мимесис со-участия»

История изучения ранней русской драмы – драмы последней трети XVII – первой трети XVIII – ровесник истории изучения древнерусской литературы. Еще Н.И. Новиков в томах «Российской Вивлиофики» опубликовал пьесы пастора И.Г. Грегори и Симеона Полоцкого, а также другие незаменимые материалы. Отцом-основателем академического изучения ранней драмы справедливо считается академик Н.С. Тихонравов, составитель поныне актуального собрания текстов, приуроченного к двухсотлетнему юбилею «начала русского театра». Кстати, юбилей отечественного театра своеобычно отметил А.Н. Островский, создав стихотворную пьесу «Комик XVII столетия» (поставлена на сцене 26 октября 1872 г.). К сожалению, замечательные комментарии, который позднее М.Н. Сперанский назвал «ничем иным как обстоятельной, с обычным мастерством Тихонравова написанной историей первого пятидесятилетия театра»[1], опубликованы лишь в извлечениях. В пору расцвета отечественной академической медиевистики – на рубеже XIX и XX столетий – раннюю драму изучали такие выдающие специалисты, как М.Н. Сперанский, В.Н. Перетц, В.И. Резанов. Этот период отмечен библиографическим указателем работ по истории русского театра[2] и коллективной «Историей русского театра» В.В. Каллаша и Н.Е. Эфроса.[3] «Эстетское» оформление книги в духе «Мира искусства», видимо, соприродно отсутствию какого-либо справочного аппарата, но авторы: П.О. Морозов, В.И. Резанов, В.Н. Всеволодский-Гернгросс, С.К. Шамбинаго и др., – излагая, как правило, результаты собственных оригинальных изысканий, эффектно подвели черту под достижениями традиционной филологии в самый канун социально-политических потрясений, воздействие которых не минуло ни одну область гуманитарного знания. Символично, что по печально памятному «делу славистов» в ночь с 11 на 12 апреля 1934 г. одновременно были арестованы научные антагонисты – академик М.Н. Сперанский и академик В.Н. Перетц.[4] Впрочем, изучение старинной драмы оказалось в сравнительно благоприятных условиях: два сборника статей 1920-х – «Старинный театр в России» (1923 – под редакцией В.Н. Перетца) и «Старинный спектакль в России» (1928 – под редакцией В.Н. Всеволод-

[1] Сперанский (РГАЛИ, л. 6).

[2] Адарюков (1904).

[3] Каллаш / Эфрос (Ред., 1914, т. 1).

[4] Ашнин / Алпатов (1994, с. 88).

ского-Гернгросса) – удалось вписать в контекст театроведения, где активность «теоретиков» питалась за счет театральной практики 1920-х, богатой экспериментами и попытками творческого диалога с нетрадиционными формами сценического искусства. На рубеже 1960–1970-х – к трехсотлетию начала русского театра – на базе ИМЛИ была реализована масштабная акция, завершившая спустя век почин Тихонравова. В пяти томах «Ранней русской драматургии» – усилиями А.С. Демина, О.А. Державиной, А.С. Елеонской, В.В. Кускова, А.Н. Робинсона и др. – собран корпус текстов, с суммирующими обзорными статьями и скрупулезными комментариями.[5] Параллельно увидели свет близкие по тематике авторские и коллективные монографии.[6] Идеологический климат к тому времени несколько изменился: древнерусская литература была реабилитирована и даже вошла в «научную» моду. Но инициатором проекта (не дожившим до успешного результата) бесспорно выступила В.Д. Кузьмина, которая в разработке «театральной» темы[7], как и других вопросах, была продолжателем (и неустанным пропагандистом) линии своего покойного учителя – М.Н. Сперанского. Работы по ранней драме продолжают выходить и в наше время – достаточно напомнить о монографиях Л.А. Софроновой и С.В. Стахорского.[8]

Итак, изучение старинной драмы имеет продолжительную историю и заслуженно может считаться результативным. Установлен обширный корпус текстов; русские драмы сопоставлены с их иностранными источниками; выявлены исторические обстоятельства театральных представлений; собраны свидетельства современников. На этом фоне, богато расцвеченном подробностями, принципиально важно акцентировать, что раннюю русскую драму продуктивно квалифицировать как реализацию одной художественной модели, которая очевидно противопоставлена модели, позднее реализованной в классицистической драме.

Применительно к начальным годам русской светской драмы – к драме 1670-х – это значит, что два ее наиболее заметных представителя – пастор Грегори и Симеон Полоцкий – придерживались разных театрально-драматических систем, однако реализовывали общую художественную модель.

Пьесы Грегори принадлежали к так называемой иностранной театрально-драматической системе. Эта система продолжала традиции «английской драмы» (оформилась в Германии и Голландии). Репертуар «английской драмы» включал сценические переработки библейских сюжетов, а

---

[5] Первые пьесы русского театра (1972); Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. (1972); Пьесы школьных театров Москвы (1974); Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (1975); Пьесы любительских театров (1976).

[6] См. напр.: Демин (1977); Демин (1998); Елеонская (1978).

[7] Кузьмина (1958); Бадалич / Кузьмина (1968).

[8] Софронова (2007); Стахорский (2012).

также испытал воздействие драмы елизаветинского века, проникшей на континент вместе с труппами английских актеров.[9] По мнению исследователя, «английская драма» характеризовалась установкой на поучительность, пристрастием к ужасам вперемешку с бесцеремонной шуткой, эротико-любовной мотивикой, фигурой шута Гансвурста–Пикельгеринга, «черно-белыми» оценками.[10] Игра актеров отличалась натурализмом и экспрессивностью. Наряду с собственно литературой в представление легко включались вокальные, танцевальные, цирковые номера. Тексты выходили в печатных изданиях 1620, 1630, 1670-х гг. С. Карлинский даже считает возможным говорить о «точках соприкосновения между пьесой Грегори («Артаксерксово действо» – *М.О.*) и работами тончайших барочных драматургов, таких, как Андреас Грифиус и Йост ван ден Вондел».[11]

Напротив того, пьесы Симеона Полоцкого принадлежали к школьной театрально-драматической системе, то есть «самодеятельной» драме духовных училищ, уходившей корнями в средневековье, но истинную популярность обретшей в Реформацию. Ее высоко оценивал Лютер, и ею в совершенстве владели иезуиты. На Русь школьные пьесы попадают в XVII–XVIII вв. при посредстве ученых украинцев и белорусов, которые обучались в католической Польше. Школьная драма обусловлена дидактическими целями (практическое обучение латыни и риторике). В позднейшем «Духовном регламенте» Феофан Прокопович разъяснял:

> […] можно же еще дважды в год или больше, делать некия акции, диспуты, комедии, риторские эксерциции. И то бо зело полезно к наставлению и к резолюции, сиесть честнои смелости, каковыя требует проповедь слова Божия и дело посолское, но и веселую пересмешку делают таковые акции.[12]

С эстетической точки зрения здесь – в отличие от «английской драмы» – все регулируется строгими теоретическими предписаниями, сформулированными в авторитетных поэтиках (Я. Понтан, Я. Масен, М.К. Сарбевский и др.). Школьной драме присуще одновременное следование христианским и античным образцам, обработка библейских и мифологических сюжетов, аллегорические фигуры, напоминающее классицизм требование «пристойности», преобладание декламации над действием. Манера исполнения скорее плавно-танцевальная, чем экспрессивная. Остается добавить, что пьесы Симеона Полоцкого написаны силлабическим стихом, а первые пьесы Грегори представляют собой русскую передачу силлабо-тоники пастора, точную в смысловом отношении (насколько можно судить по немецкой и рус-

---

[9] См. напр.: Limon (1985).

[10] Szyrocki (2010, S. 294-298, 304-305).

[11] Karlinsky (1985, p. 40).

[12] Духовный регламент Петра Первого (1997, с. 569).

ской версии «Артаксерксова действа»[13]), но, естественно, совершенно неудовлетворительную в стихотворном отношении.

Вместе с тем – вопреки очевидным поэтологическим различиям – пьесы Грегори и пьесы Симеона Полоцкого во многом сходны. В **Таблице 1** я попытался наглядно представить поэтологические параметры, демонстрирующие сходство двух конкретных пьес: «О Навходоносоре» Симеона Полоцкого и «Артаксерксова действа» Грегори. В обеих пьесах инсценируются ветхозаветные истории и фигурируют могущественные цари, потенциально опасные для праведников. Каждый параметр заслуживает отдельного обсуждения; количество их, наверное, можно было бы изменить и увеличить, но и тех, что представлены, по-моему, совершенно достаточно, чтобы заключить: поэтологическое сходство пьес Грегори и Симеона Полоцкого имеет принципиальный характер.

В 1920-х годах С.Д. Балухатый сформулировал методологический подход к анализу драматических систем:

> Строя законы сложения драмы, наблюдая типичные приемы драматического письма, мы неизбежно исходим из конкретных образцов, прикрепленных к историческому времени […]. Всегда есть опасность признаки «исторические» счесть за «органические». Отсюда, для рационального наблюдения над жизнью отдельных драматических слагаемых и над судьбой целых драматических систем, необходимо проблемы теоретические комментировать данными анализа исторического […].[14]

Соответственно, в свое время я в монографии о доклассицистической драме стремился доказать, что русская драма XVII – первой трети XVIII веков не распадается на гетерогенные театрально-драматические системы (вроде иностранной или школьной), а представляет собой художественное целое – «начальную» драму, которая наделена собственной специфической поэтикой.[15] Теперь я считаю продуктивным не останавливаться на понятии «начальная драма», но рассматривать саму эту «начальную» драму в качестве реализации общей театрально-драматической модели, которую можно условно обозначить – «мимесис со-участия» и которую необходимо противопоставить другой общей модели – «мимесису со-зерцания».

Действительно, специфика драматического текста (и – в тесной связи с ним – театрального представления) заключена в том очевидном обстоятельстве, что эстетические категории «жизнь» и «искусство» противопоставлены здесь зримо как пространство зрительного зала и как пространство сцены; в таком случае первый тип подражания (уподобления «искусства» – «жизни») подразумевает нарушение пространственно-поэтологической границы, разделяющей зал и сцену, и открытость сцены в зал, а

---

[13] Schellenberger (1993).

[14] Балухатый (1990, с. 28).

[15] Одесский (2004).

второй тип подражания подразумевает запрет на это нарушение и закрытость сцены от зала. Первый тип подражания и есть «мимесис со-участия», а второй – «мимесис со-зерцания». Две эти общие театрально-драматические модели исторически реализуются в театрально-драматических системах, в отдельных школах, в творчестве отдельных драматургов и т.д.

Подобным образом сформулированный тезис о двух типах мимесиса в драматическом тексте, как кажется, не должен удивить тех, кто занимался историей драмы. Однако соблазнительно привести и теоретическое обоснование, основываясь уже на общих соображениях. В статье «Два аспекта языка и два типа афатических нарушений» (1956 г.) Р.О. Якобсон, осмысляя медицинский опыт исследования афазии (и в некоторой мере этнографическое учение Дж. Дж. Фрэзера о «заразительной» и «подражательной» магии), сформулировал генеральное семиотическое правило о двух типах функционирования языка («комбинация» и «селекция») и шире о двух типах поведения в символическом процессе («метонимический» и «метафорический»).[16] В этом ракурсе «мимесис со-участия» есть частный случай «метонимического» поведения в символическом процессе, а «мимесис со-зерцания» – «метафорического» (см. **Таблицу 2**).

Учет оппозиции «мимесис со-участия» / «мимесис со-зерцания» позволяет предложить интерпретацию некоторых важных эпизодов ее истории.

Как известно, светская драма 1670-х вводилась в русскую культуру революционно – как элемент новой придворной культуры, инициированной царем Алексеем Михайловичем. Между драмой и предшествовавшими ей формами театральности – церковной службой и фольклором – пролегла пропасть: светская драма не развивала национальную традицию, а была трансплантирована (из Германии, Польши и т.д.).

Существенно, однако, что театральность начальной русской драмы и театральность церковной службы и народных действ равным образом реализуют «мимесис со-участия». Совершенно новая форма театральности – светская драма – одновременно представляла привычный общий тип театральности.

Еще более существенно то, что – в аспекте театральности – с «мимесисом со-участия» связана такая форма общественной жизни, как придворный церемониал, а ведь именно придворный церемониал стал тем культурным образцом и механизмом, который объясняет введение начальной драмы и светского театра. Комментируя сведения о театральных постановках в Москве, сообщенные курляндским дворянином Якобом Рейтенфельсом, А.Н. Робинсон писал:

> Это театральное начинание, прочно связавшее сцену со зрительным залом, образовало как бы замкнутый круг дворцового «действа»: царь указал сочи-

[16] Jakobson (1971).

> нить желаемую пьесу. В прологе коллектив исполнителей докладывал ему об осуществлении его «воли» и просил за это «милости». В костюмах библейской древности изображалась придворная жизнь, казавшаяся и условной и реальной, так как церемониал сцены сближался с церемониалом зрительного зала. Переодевшись в придворные костюмы, создатели театра получили, наконец, искомую «милость» на царском приеме в условиях и формах того же церемониала. В этой церемониальной законченности всего «комедийного действа» чувствовалась опытная рука его главного организатора. «Главным церемониймейстером», – писал Я. Рейтенфельс, – «называется из числа сенаторов тот, кто управляет Посольским приказом», а им и был боярин А.С. Матвеев.[17]

Логика «мимесиса со-участия» обуславливает выбор тех дискуссионных, шокирующих пунктов, которые приходилось обсуждать и оправдывать драматургам в прологах-предисловиях.

Прежде всего, сам факт инсценирования – сосуществования в одном пространстве зрителей и персонажей, роли которых играли актеры.

Симеон Полоцкий писал в «Прологе» к «Комидии притчи о блудном сыне»:

> Не тако слово в памяти держитъся,
> яко же аще что делом явится.[18]

«Дело», инсценировка – как и силлабическая поэзия[19] – полезны постольку, поскольку способствуют лучшему запоминанию душеполезных наставлений. Вообще для Симеона Полоцкого характерно недоверчивое отношение к читателю, который представляется заведомо некомпетентным, невежественным, нуждающимся в облегченной подаче информации.[20] Но здесь показательно, что драматург объяснил не евангельский сюжет (как бесспорно известный), а правомерность его инсценирования. Инсценирование собственно и было художественной революцией.

Тем более венценосного зрителя должно было тревожить присутствие в одном с ним физическом пространстве другого венценосца: по правилам «мимесиса со-участия», граница зала и сцены была весьма условной и нуждалась в истолковании и подтверждении. И в «Предисловце» к «Навходоносору» Симеон Полоцкий убеждает царя Алексея Михайловича, что того не могут смущать злоключения «коллеги» – вавилонского царя:

> Доброты гнездо положиша в тебе,
> во сердце твоем живут, яко в небе.

---

[17] Первые пьесы русского театра (1972, с. 81). См. также: Рейтенфельс (1997, с. 301).

[18] Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. (1972, с. 138).

[19] Ср. в сборнике стихотворений «Вертоград многоцветный»: «И яко в немнозе пространстве многшая заключающееся, удобнее памятию содержатися могут, и на память изученная внегда провещаются временно, благосладящая суть слухи и сердца слышащых» (Simeon Polockij 1996–2000, 1996, vol. 1, S. 6).

[20] Демин (1982).

Навходоносор не тако живяше,
аще и скипетр в деснице держаше:
Тмою неверства бе он помраченны,
велим чудом едва просвещенны.[21]

Хотя оба – монархи и оба «скипетр в деснице» держат, но Навходоносор только кажется современником, а ведь жил давным-давно («скипетр в деснице держаше»), кроме того, русский царь – образец православия и добродетели, а вавилонский царь был помрачен «тмою неверства».

Грегори испытывал, похоже, еще большие затруднения, потому что общего у московского царя и персидского так же было больше (включая молодую любимую жену: Наталью Нарышкину – у Алексея Михайловича, Есфирь – у Артаксеркса). Отсюда и апология, к которой автор прибег в «Предисловии» к «Артаксерксову действу», – более пространная и рафинированная:

О великий царю, пред ним же християнство припадает,
великий же и княже, иже выю гордаго варвара попирает!
От силы бо твоего скифетра все страны севера, востока и запада
трепещут и смиренно твоему державству себе повинуют. […]
Сего же Артаксеркса власть, аще бысть велика, обаче ныне несть подобна,
яко же бе прежде весь его сигклит ныне суть дети,
дело бо его величества, власть, слава и чин,
есть, о царю, по изволу твоему сему заимоданно,
перста бо твоего, о монарха, поминовение творит народом послушати
и ока твоего блистание может их сокрушити
и всех супостат противных смиряти. Что же есть дивно,
яко Артаксеркс, аще и мертв, повелению твоему последует? […]
Воззри, како сей царь, ныне предстоя,
скифетр свой полагает к ногам вашего милосердиа
и како Есфирь, смиренно предстоя, припадает,
их же людие вси власти твоей покорно
по должности и к службе готови себе являют.[22]

Грегори – одновременно с Симеоном – акцентирует, что соприсутствие Артаксеркса – мнимое: персидский царь – «мертв»; его царская «власть, аще бысть велика, обаче ныне несть подобна»; ныне Артаксеркс отнюдь не равный монарх, а вместе с придворными «суть дети», подданные московского царя, готовые «последовать» его повелениям. Их готовность осуществляется в финале «Артаксерксова действа»:

Вси глаголют
Ей, ей, ей, ей!
Великая Москва с нами ся весели![23]

---

[21] Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. (1972, с. 161).

[22] Первые пьесы русского театра (1972, с. 103-105).

[23] Там же, с. 255.

«Вси» – это Артаксеркс, Есфирь, придворные, которые, однако, обращаются не друг к другу, а в зал – к истинному монарху и, возможно, к московским боярам.

В 1676 г. деятельность труппы Грегори и его продолжателей была прекращена 16-летним Федором Алексеевичем: в январе умер его отец, а 15 декабря новый царь указал «всякие комидийные припасы – все свезть на двор, что бывал боярина Никиты Ивановича Романова».[24]

Разумеется, этот указ можно отнести на счет юности царя и увязать прекращение деятельности придворного театра с опалой главного его куратора – боярина Матвеева[25] или с конфессиональными причинами (тем, что «первый русский театр организовывался с помощью протестантов из Немецкой слободы, а новый царь и его окружение, в частности, Симеон Полоцкий […] ориентировались прежде всего на “латинскую”, католическую традицию»[26]). Однако в отказе от театра можно гипотетически обнаружить и эстетический компонент.

Действительно, царя Федора Алексеевича никак нельзя отнести к противникам культурного проекта Алексея Михайловича. Еще в 1870 г. А.Н. Веселовский писал, что «при всей своей слабости и индифферентизме Федор Алексеевич сохранил некоторое расположение к театру; представления в Заиконоспасской академии шли беспрепятственно, а, согласно преданию, царь любил заходить к царевне Софье и присутствовать при устраиваемых ею зрелищах».[27] Факты, на которые ссылался Веселовский, заимствованы из сомнительных источников, но вывод следует признать справедливым.

Ведь Симеон Полоцкий – бывший наставник царя и его безусловный любимец – при Алексее Михайловиче ввел в русскую литературу новую систему стихосложения: равносложную силлабику, – и приобщил к ней Федора Алексеевича, который хотя поэтом не стал, но «особенно отличался в искусстве слагать вирши».[28] Более того, Симеон Полоцкий свободно включил в панегирический сборник «Рифмологион» обе своих пьесы, да еще и декламации – драматизированные поэтические циклы, в частности, посвященные кончине Алексея Михайловича и восшествию на престол самого Федора Алексеевича.

Вообще, Федор Алексеевич продолжал политику отца в вопросах религии (ее огосударствления) и культуры, но проводил ее по-своему, так сказать, избирательно, строже придерживаясь взглядов Симеона Полоцкого.

---

[24] Замысловский (1871, приложения: Дела Аптекарского приказа, № 2, с. IV).

[25] Словарь книжников и книжности Древней Руси (1987–2012, 2004, вып. 3, ч. 4, с. 82-83).

[26] Там же, с. 83.

[27] Веселовский (1870, с. 361).

[28] Панченко (1973, с. 161).

Что предполагало установку на «регулярную» пристойность. В.И. Малышев дал точную характеристику религиозной позиции Федора Алексеевича:

> […] новый царь, воспитанный в западном духе (учителем его был Симеон Полоцкий), придерживался иных взглядов на раскол, не знал той жалости, которую испытывал его отец к некоторым главарям старообрядчества. Все это было чуждо Федору Алексеевичу. И потому он сразу взял решительный курс на подавление противников церковных нововведений.[29]

В последний год своего недолгого правления царь Федор Алексеевич осуществил радикальную реформу государственного управления – отменил «местничество». Если до реформы выдвижение на ключевые «места» в государственном аппарате регулировалось древностью и заслуженностью рода, то после отмены «местничества» все «оказалось целиком и полностью под контролем монарха».[30] Традиционные социальные механизмы были решительно рационализированы.

Стремление к рационализации диктовало и реформу костюма, которая поразила и шокировала современников. Неизвестный автор украинского исторического сочинения начала XVIII в. – «Летопись Самовидца» – весьма показательно оплакивал смерть Федора Алексеевича в 1682 г.:

> Месяця мая государ цар московскій и всея Россіи Феодор Алексеевич помер з жалем усего християнства в молодих летех, которій великую любов до нашого народу мел, бо и набоженства на Москве нашим напевом по церквах и по монастирах отправовати приказал, и одежу московскую отменено, але по-нашому носити позволил.[31]

По справедливому наблюдению С.М. Шамина, цель реформы заключалась не столько в отмене «одежи московской», сколько снова в рационализации – «в установлении более или менее единообразного костюма, в котором служилые люди должны были являться на службу».[32]

По той же логике – в сфере светской драмы и театра – царя Федора Алексеевича и Симеона Полоцкого должен был отвращать экспрессивный натурализм постановок Грегори, унаследованный от «английской драмы» и нарушающий «пристойность».

В «Предисловии» к «Артаксерксову действу» Грегори так – в духе «барочной» переменчивости – формулировал основную идею пьесы:

> Сице пременяется счастие не без Божия смотрения:
> Бог есть, иже устремление, счастие вспять возвращает.[33]

---

[29] Малышев (2010, с. 112-113).

[30] Володихин (2012, с. 144).

[31] Цит. по: Білецький (1952, с. 288).

[32] Шамин (2005, с. 25).

[33] Первые пьесы русского театра (1972, с. 105).

Близкая формула содержится в «Предисловии» к другой пьесе Грегори – «Иудифь»:

> […] изъяснится в комедии сие, объявляя, яко Бог наш чюдесно в странной земли хранит благочестиво и безопасно и как пременяет печаль зелную в счастье […].[34]

В обоих случаях формулы – «пристойные» и возвышенные.

Однако в Дворцовых разрядах за 1674 год, которые фиксировали «театральные интересы» Алексея Михайловича с «бюрократической» точки зрения, содержание обеих пьес получает иную расшифровку:

> Того же года была у великого государя, в селе Преображенском, комедия и тешили его иноземцы, «как Алаферна царица царю голову отсекла» […] Того же году, в том же селе Преображенском, другая комедия […] «как Артаксеркс велел повесить Амана, по царицыну челобитью и по Мардахеину наученью» […].[35]

Похоже, царя тешила не назидательность действа о переменчивости, а кровавый натурализм.

Да и в театральной постановке, организованной для Алексея Михайловича иностранцами в феврале 1672 г., царя привлекли панегирические стихи, сценические декорации, а более всего – грубоватые комические номера Пикельгеринга.[36]

Поэтика Симеона Полоцкого подчинялась совершенно другим установкам. Согласно А.С. Демину, в пьесе о Навходоносоре «все страшное и грубое Полоцким по возможности удалено».[37] Исследователь видит в этом результат воздействия «обстановки царского двора» Алексея Михайловича,[38] но, как видно из Дворцовых разрядов, это – не столько генеральная тенденция «обстановки царского двора», сколько одна из соперничающих тенденций, которая при следующем царствовании стала – преобладающей.

Необходимо также учитывать, что на 1670–1680-е гг. пришлись критические выступления старообрядцев против сценических экспериментов двора. Так, в Прянишниковском списке, передающем раннюю редакцию «Жития» протопопа Аввакума, автор, вспоминая о беседах с Симеоном Полоцким (так!), пишет:

---

[34] Там же, с. 351-352.

[35] Дворцовые разряды (1850–1855, 1852, т. 3, стб. 1131-1132); ср.: Холодов (2000, с. 33-34).

[36] Jensen / Maier (2013). Статья любезно указана С.М. Шаминым. Имя Пикельгеринга как обозначения комического персонажа стало популярным в первой половине XVII в. после выступлений в континентальной Европе актера и автора комических скетчей Р. Рейнольдса. Об особом значении комического персонажа в пьесах «английских комедиантов» см.: Limon (1985, p. 12-16).

[37] Демин (1998, с. 496).

[38] Там же, с. 498.

> А им такия и надобе: заодно с Римом Москва захотела вражити на Бога, таковых себе и накликала. Да я не лгу: новых жидов в Москве умножилося, научили своему рукоделию – комедиею играть. А нас Бог избавил от них и посрамил их от нашей худости.[39]

Такого рода критические выступления,[40] к сожалению, обделены вниманием историков драмы и театра и на данный момент не поддаются ясному комментированию, но они необходимы для восстановления театрально-драматической программы Федора Алексеевича и требуют специального рассмотрения, в любом случае иллюстрируя актуальность полемики о драме и театре.

Причем характерно, что старообрядцы, отрицая театр, отнюдь не отрицали стихосложение (в том числе и Аввакум).[41] Но они принимали систему неравносложного стиха, которая доминировала в первой половине XVII в. и была затем «отменена» изосиллабикой, связанной с программой Симеона Полоцкого.

Итак, уже в первое десятилетие старинной драмы шла борьба разных театрально-драматических систем, однако эта борьба развертывалась внутри общей модели – «мимесиса со-участия». Потому в начале XVIII в. – в новых условиях – для царевны Натальи Алексеевны, младшей сестры царей Федора и Петра, снова переписывается пьеса Грегори «Иудифь». И вообще, как отмечал М.Н. Сперанский, составители позднейших рукописей, сохранивших репертуар доклассицистического театра, не противопоставляют различные театральные системы друг другу[42]: к примеру, в сборнике Казанского университета содержится как «Блудный сын» Симеона Полоцкого, так и жестокая «Комедия о графе Фарсоне», типичная для любительской системы 1730-х.[43]

Напротив того, эстетическая революция 1730–1740-х, приведшая к торжеству классицизма, была направлена именно против «мимесиса со-участия» как такового.

Как показано в работах И. Клейна,[44] теоретизирование классицистов имело прогностический характер, напоминая в этом отношении культурный пафос петровской эпохи. Соответственно, между новой драмой и драмой, ей предшествовавшей – как и в 1670-е годы – была декларирована пропасть: классицистическая драма – как и в 1670-х – не развивала традицию, а была трансплантирована (в новом варианте) из Западной Европы.

---

[39] Памятники литературы Древней Руси. XVII век (1988–1994, 1989, кн. 2, с. 401).

[40] См. также: Демкова (1998, с. 277-304).

[41] Панченко (1973, с. 95-102).

[42] Сперанский (1963, с. 114).

[43] Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (1975, с. 663).

[44] Клейн (2005).

Аналогично, была декларирована пропасть между новым (силлабо-тоническим) стихосложением и силлабикой Симеона Полоцкого и его последователей. Поскольку же со времен Федора Алексеевича силлабическая система стихосложения была жестко переплетена с драмой (и тем самым – с «мимесисом со-участия»), постольку в результате победы классицизма новая система стихосложения зачеркнула прежнюю, а модель «мимесиса со-зерцания» зачеркнула «мимесис со-участия».

Потому А.П. Сумароков – с оговорками – признавал содержательную значимость проповедей Феофана Прокоповича или сатир Кантемира («Эпистола о стихотворстве»), но не их силлабическую поэзию и не раннюю драму.

В **Таблице 3** я привожу сопоставительную характеристику «Артаксерксова действа» – первой пьесы русского театра и первой трагедии А.П. Сумарокова – «Хорев», которая демонстрирует их совершенную поэтологическую противоположность.

Таким образом, в истории драмы необходимо различать соперничество театрально-драматических традиционных систем или драматургов, с одной стороны, и моделей «со-участия» и «со-зерцания», с другой. Последний тип соперничества, условно говоря, масштабнее и типологически сопоставим в истории литературы с соперничеством не отдельных поэтических школ, но систем стихосложения. А потому – забегая далеко вперед – неудивительно, что в начале XX века очередная эстетическая революция приняла форму атаки против «мимесиса со-зерцания», что привело к возвращению ранней драмы. Причем, к возвращению как в виде стилизованной реставрации, так и в виде воспроизведения ее приемов (при новой экспериментальной мотивировке). Например, к поэтике школьной драмы обращались Б. Брехт в Германии[45] и поэт-обэриут А.И. Введенский в СССР.[46]

Симптоматично также, что с начала XX в. изучение старинной драмы идет параллельно с попытками ее художественной реанимации в рамках программы «серебряного века». И надо признать, что художественная реабилитация «модели со-участия» оказалась, по крайней мере, продуктивнее, чем попытки авангардной реабилитации силлабической системы стихосложения.

---

[45] Karlinsky (1985, p. 8-9).

[46] Одесский (2004, с. 299-314).

Таблица 1

Симеон Полоцкий «О Навходоносоре царе»	И. Грегори «Артаксерксово действо»
Открытые в зал Пролог и Финал. «Предисловец» «Епилог»	Открытые в зал Пролог и Финал. Предисловие от «отрока», т.е. юного актера. Коллективная реплика: «Вси глаголют Ей, ей, ей, ей! Великая Москва с нами ся весели!»
Имеется повествовательный (ветхозаветный) источник: Книга пророка Даниила.	Имеется повествовательный (ветхозаветный) источник: Книга Есфирь.
Единство действия (а не места и времени). Действие происходит в Вавилоне или близ города («образ» Навходоносора ставится «на поле Дейре» – по Библии, «в области Вавилонской»), события следуют друг за другом не по хронологической логике, а по логике действия (мгновенное воздвижение «образа» в момент смены явлений).	Единство действия (а не места и времени). Действие происходит в столице царя Артаксеркса; единство времени игнорируется.
Включение комических элементов в серьезное действие: воины-халдеи, бросающие отроков в печь, комически трусоваты и жестоки; музыкальные номера после явлений и в финале (вводятся ремарками «да играют», «мусикии» и т.п.).	Включение комических элементов в серьезное действие: комические интермедии и макабрические эпизоды (казнь Амана); включение музыкальных номеров – финальная «песнь».

Таблица 2

Р.О. Якобсон. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений.

Комбинация в языке	«Заразительная» магия	Метонимическое поведение в символическом процессе	
Селекция в языке	«Подражательная» магия	Метафорическое поведение в символическом процессе	
Комбинация в языке	«Заразительная» магия	Метонимическое поведение в символическом процессе	Мимесис соучастия
Селекция в языке	«Подражательная» магия	Метафорическое поведение в символическом процессе	Мимесис созерцания

Таблица 3

А.П. Сумароков «Хорев» (1747)	И. Грегори «Артаксерксово действо» (1672)
Мимесис «со-зерцания»	Мимесис «со-участия»
Нет ни пролога, ни эпилога.	Наличие пролога и открытого в зал финала.
Повествовательного источник нет (имена заимствованы из «Синопсиса» И. Гизеля).	Имеется повествовательный источник: Книга Есфирь.
Единство места (княжеский дом в Киеве), времени (день) и действия.	Единство действия (а не места и времени).
Нет ни комических персонажей в основном сюжете, ни интермедий, ни хоров, ни музыкальных номеров.	Включение комических элементов и музыкальных номеров в серьезное действие.
Зрители и актеры разделены «четвертой стеной».	«Перекрестное» театральное пространство: актеры – царь.

Список литературы

Адарюков, В.Я. (1904): Библиографический указатель книг, брошюр, журнальных статей и заметок по истории русского театра. СПб.

Ашнин, Ф.Д. / Алпатов, В.М. (1994): «Дело славистов»: 30-е годы. М.

Бадалич, И.М. / Кузьмина, В.Д. (1968): Памятники русской школьной драмы XVIII века. По Загребским спискам. М.

Балухатый, С.Д. (1990): Вопросы поэтики. Сборник статей. Л.

Білецький, О.І. (1952): Хрестоматія давньоі украінськоі літератури. (Доба феодалізму). Киів.

Веселовский, А. (1870): Старинный театр в Европе. М.

Володихин, Д. (2012): Царь Федор Алексеевич, или Бедный отрок. М.

Дворцовые разряды (1850–1855): В четырех томах. СПб.

Демин, А.С. (1977): Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М.

Демин, А.С. (1982): «Жезл правления» и афористика Симеона Полоцкого. // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. Под редакцией А.Н. Робинсона. М. 71-84.

Демин, А.С. (1998): О художественности древнерусской литературы. М.

Демкова, Н.С. (1998): Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Материалы и исследования. СПб.

Духовный регламент Петра Первого (1997): Законодательство Петра I. Под редакцией А.А. Преображенского / Т.Е. Новицкой. М. 540-603.

Елеонская, А.С. (1978): Русская публицистика второй половины XVII века. М.

Замысловский, Е. (1871): Царствование Федора Алексеевича. СПб.

Каллаш, В.В. / Эфрос, Н.Е. (1914): История русского театра. Под редакцией В.В. Каллаша / Н.Е. Эфроса. М. Т. 1.

Клейн, И. (2005): Пути культурного импорта. Труды по русской литературе XVIII века. М.

Кузьмина, В.Д. (1958): Русский демократический театр XVIII века. М.

Малышев, В.И. (2010): Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме. Составители В.П. Бударагин / Г.В. Маркелов / Н.В. Понырко. СПб.

Одесский, М.П. (2004): Поэтика русской драмы: вторая половина XVII – первая треть XVIII в. М.

Памятники литературы Древней Руси. XVII век (1988–1994): В трех книгах. Под общей редакцией Л.А. Дмитриева / Д.С. Лихачева. СПб.

Панченко, А.М. (1973): Русская стихотворная культура XVII века. Л.

Первые пьесы русского театра (1972): Под редакцией А.Н. Робинсона. М.

Пьесы любительских театров (1976): Под редакцией А.Н. Робинсона. М.

Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (1975): Под редакцией А.С. Елеонской. М.

Пьесы школьных театров Москвы (1974): Под редакцией А.С. Демина. М.

Рейтенфельс, Я. (1997): Сказания о Московии. // Утверждение династии. Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс. Составитель А. Либерман. М. 231-406.

Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. (1972): Под редакцией О.А. Державиной. М.

Словарь книжников и книжности Древней Руси (1987–2012): В трех выпусках. СПб.

Софронова, Л.А. (2007): Российский феатрон. Московский любительский театр XVIII в. М.

Сперанский, М.Н. (1963): Рукописные сборники XVIII века. Материалы для истории русской литературы XVIII в. М.

Сперанский, М.Н. (РГАЛИ): История русского театра // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф.439. Сперанский, оп. 1. Ед. хр. 52.

Стахорский, С.В. (2012): Театральная культура Древней Руси. М.

Холодов, Е.Г. (2000): Театр и зрители. Страницы истории русской театральной публики. М.

Шамин, С.М. (2005): Мода в России последней четверти XVII столетия. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 1 (19). 23-38.

Jakobson, R. (1971): Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Impairments. // Jakobson, R. Selected Writings. The Hague / Paris. 239-259.

Jensen, C. / Maier, I. (2013): Orpheus and Pichelherring in the Kremlin. The «Ballet» for the Tsar of February 1672. // Scando-Slavica. 59:2. 145-184.

Karlinsky, S. (1985): Russian Drama from Its Beginnings to the Age of Pushkin. Berkeley / Los Angeles / London.

Limon, J. (1985): Gentlemen of a Company. English Players in Central and Eastern Europe, 1590–1660. Cambridge / London / New York.

Schellenberger, J. (1993): Die Sprache des Artakserksovo dejstvo. Studien zur sprachlichen Situation im Russland des ausgehenden 17. Jahrhunderts. München.

Simeon Polockij (1996–2000): Vertograd mnogocvetnyj. В трех томах. Ed. by A. Hippisley / L. Sazonova. Köln / Weimar / Wien.

Szyrocki, M. (2010): Die deutsche Literatur des Barock. Eine Einführung. Stuttgart.

Михаил П. Одесский

Книга пророка Даниила и начало русской драмы

Большинство исследователей русской литературы согласны в том, что ранняя драма – драма последней трети XVII и первой трети XVIII в. – вводилась в культуру революционно.[1]

Между драмой и предшествовавшими ей формами театральности – церковными действами или фольклором – пролегла поэтологическая пропасть. Светская драма не продолжала национальную традицию, а была трансплантирована (из Германии, Польши и т.д.) по прямому официальному заказу. Она сформировалась в качестве элемента новой придворной культуры, инициированной царем Алексеем Михайловичем, и далее развивалась под постоянным контролем правительства. Эти особенности ранней драмы определили и специфику рецепции Книги пророка Даниила – библейской книги, неизменно привлекавшей русских читателей историософскими конструктами и эсхатологическим пафосом.

***

Насколько известно, Книга пророка Даниила получила художественную обработку в трех пьесах, входящих в корпус ранней драмы. Это – «О Навходоносоре царе, о теле злате и о триех отроцех, в пещи не сожженных» Симеона Полоцкого, а также «Страшное изображение второго пришествия Господня» и «Комедия пророка Даниила», написанные неизвестными авторами. Все три пьесы были на высоком научном уровне изданы в рамках академической серии «Ранняя русская драматургия» (1970-е); публикация сопровождалась информативным текстологическим и историческим комментарием.

Пьеса Симеона Полоцкого «О Навходоносоре царе, о теле злате и о триех отроцех, в пещи не сожженных» – вместе с его «Комидией притчи о блудном сыне» – была включена автором в панегирический стихотворный сборник «Рифмологион» (сейчас в Германии осуществляется издание этой грандиозной книги). Пьеса датируется 1670-ми годами, и хотя данных о постановке нет, ее сочинение Симеоном – белорусским ученым монахом, придворным поэтом Алексея Михайловича, воспитателем царских детей –

[1] См. обзор мнений: Одесский (2004, с. 14-15).

традиционно связывают с придворным театром, функционировавшим в Москве с 1672 г. до смерти монарха в 1676 г.

Пьесы Симеона Полоцкого представляли школьную театрально-драматическую систему.[2] Пьеса «О Навходоносоре» написана фирменным для Симеона Полоцкого 11-сложным силлабическим стихом и состоит из Предисловца, основного действия (не разделенного на явления), «Епилога».

В Предисловце Симеон Полоцкий, осознавая, что заглавный герой пьесы – негативно показанный монарх, прежде всего, убеждает зрителя – царя Алексея, что того не могут смущать злоключения вавилонского царя:

> Доброты гнездо положиша в тебе,
> во сердце твоем живут, яко в небе.
> Навходоносор не тако живяше,
> аще и скипетр в деснице держаше:
> Тмою неверства бе он помраченны,
> велим чудом едва просвещенны.[3]

Заглавный герой и венценосный зритель – монархи и оба «скипетр в деснице» держат, но Навходоносор жил давным-давно («скипетр в деснице держаше», то есть «держал»), кроме того, вавилонский царь был помрачен «тмою неверства», а русский царь – образец православия и добродетели.

Основное действие начинается с того, что Навходоносор именует себя «богом богов» и повелевает поставить «тело», которому все подданные обязаны покланяться, а тех, кто нарушит повеление, ждет сожжение в печи. Придворные спешно повинуются, и вот – воздвигнуты «образ» и «пещ», трубят трубачи. Три добродетельных еврейских отрока отказываются поклониться «телу», вавилонские воины – с комическими прибаутками – бросают их в печь. Но свершается чудо: в печи является ангел, отроки молятся и поют, а нечестивых воинов «пожигает» огонь. Тогда пораженный царь повелевает выпустить отроков и почитать истинного Бога.

В «Епилоге» Симеон скромно просит простить недостатки пьесы, желает русскому царю «мирно царствовати», побеждать врагов, долго жить и «потом небесный венец наследити».[4]

Пророк Даниил на сцене не фигурирует, но пьеса есть инсценировка главы из библейской книги. Некоторые подробности Симеон Полоцкий, эрудит и любитель занимательных историй, почерпнул из исторических сочинений. Его пьеса напоминает также церковное «пещное действие», которое ставилось в храмах за неделю до Рождества – в день поминовения Даниила и трех отроков. Однако, похоже, придворный поэт не собирался реанимировать это действо, которое с 1660-х было удалено из церковной практики.

---

[2] Там же, с. 9-10.

[3] Симеон Полоцкий (2004, с. 191).

[4] Там же, с. 202.

Основная цель драматурга заключалась не столько в передаче эсхатологического послания Книги пророка Даниила, сколько в «пристойном» возвеличивании русского царя. Он, прежде всего, подчеркивает, что Алексей Михайлович могущественнее и добродетельнее вавилонского монарха, но и Навходоносор изображен без особой враждебности, а вся пьеса пронизана музыкой и атмосферой веселого развлечения. Показательно, что в финале прозревший Навходоносор награждает отроков, те славят царя, а царь призывает их присоединиться к общему ликованию: «Но днесь в палату вы с нами грядите, / вашим приходом дом возвеселите».[5]

По справедливому наблюдению авторитетного медиевиста А.С. Демина, в пьесе о Навходоносоре вообще «все страшное и грубое Полоцким по возможности удалено»,[6] что есть результат воздействия «обстановки царского двора» Алексея Михайловича. Кроме того, Демин указывал, что в пьесе Симеона – как и в исторических сочинениях того времени – ощущается желание поместить русское царство в парадный ряд великих империй прошлого.[7]

Такого рода огосударствление и де-эсхатологизация Книги пророка Даниила вырисовываются яснее, если сопоставить пьесу Симеона Полоцкого с писаниями его современников-оппонентов – старообрядцев.

У Симеона Полоцкого русский царь возвышается за счет сравнения с Навходоносром, наоборот, у протопопа Аввакума (в «Книге Бесед») – уподобляется вавилонскому царю: «От века несть слыхано, кто бы себя велелъ в лице святымъ звать, разве Навходоносоръ Вавилонский!»[8] Огненная печь переносится из Вавилона в Московское царство, где страдают новые жертвы гордого царя, новые мученики – противники реформ Никона (как, например, в Боровском монастыре, где была заключена знаменитая боярыня Морозова):

> Не по што в Персы итьти пещи огненныя искать, но Богъ дал дома Вавилон: в Боровске пещь халдейская, идеже мучатся святи отроцы, херувимом уподоблышеся, трисвятую песнь возсылающы. Право хорошо учинилось! Лучше дому Новуходоносорова, полаты и теремы златоверхими украшена […].[9]

Аввакум требует, чтобы Алексей Михайлович «угасил» метафорическую печь:

> Престани, де, государь, проливати крови неповинных, пролей в то место слезы! Угаси пещъ, палящую рабовъ Христовыхъ в Боровске […].[10]

---

[5] Там же, с. 201.

[6] Демин (1998, с. 496).

[7] Там же, с. 494.

[8] Памятники литературы Древней Руси. XVII век (1988–1994, кн. 2, с. 431).

[9] Там же, с. 419.

[10] Там же, с. 433.

Симптоматично, что актуализирующая «русификация» Книги пророка Даниила сопровождалась у Аввакума отрицанием инсценировок Библии, поощряемых царем.[11]

***

«Страшное изображение второго пришествия Господня» – одна из пьес, сочиненных преподавателями московской Славяно-греко-латинской Академии в первое десятилетие XVIII в. (преимущественно украинцами) и поставленных силами учеников. Этот проект был необходим царю Петру как пропагандистская акция, которая должна была прославлять поначалу едва заметные, а потом все более убедительные успехи России в длительной борьбе со Швецией – в Северной войне 1700–1721 гг. Академия оформляла пропагандистский продукт в традиционных рамках школьной театрально-драматической системы.

Пьеса «Страшное изображение второго пришествия Господня» была поставлена 4 февраля 1702 г. Ее сюжет – поскольку так можно сказать о совершенно хаотическом повествовании – традиционен для школьных моралите, которые ставились перед Великим постом. Это – иллюстрация требования соблюдать традиционные нравственные заповеди, аргументируемого напоминаниями о Втором пришествии и Страшном суде, об обязательном наказании грешников и о награждении праведников.

По указанию историков,[12] пьеса также соотносилась с церковным действом «Страшного суда», которое до 1697 г. исполняли в последнее воскресенье перед Великим постом («неделя о Страшном суде») и в котором участвовал патриарх, в финале отиравший губкой икону Страшного суда, осенявший крестом и кропивший святой водой царя и народ.[13] В этом контексте – напоминание о грядущем Втором пришествии и необходимости праведного поведения во время поста – в пьесе «Страшное изображение» функционировали пророчества Даниила и, в отличие от пьесы Симеона Полоцкого, являлся сам пророк.

В пьесах Славяно-греко-латинской академии эпохи Петра I традиционная поэтика школьной драмы испытывала ощутимое воздействие пропагандистского заказа. В частности, пьеса «Страшное изображение второго пришествия Господня» обоснованно считается пропагандистским откликом на события Северной войны. В 1700 г. шведский король Карл XII нанес под Нарвой сокрушительное поражение царю Петру и обратился против его могущественного союзника – короля Саксонии и Польши Августа I. Тем временем русский царь привел в порядок армию и продолжил воен-

[11] Там же, с. 401.

[12] Бадалич / Кузьмина (1968, с. 14-15).

[13] Стахорский (2012, с. 97-98).

ные действия. В конце 1701 – начале 1702 г. его квалифицированный фельдмаршал Шереметьев разбил шведов при Эрестфере (на территории Прибалтики). Это была первая победа над шведами. По приказу царя ее пышно отпраздновали в Москве. Служили благодарственные церковные службы, салютовали из пушек и ружей, на стенах Кремля были выставлены захваченные знамена, а 11 января был организован масштабный фейерверк, аллегорически изображавший победу (сохранился графический офорт, запечатлевший фейерверк). Соответственно, и пьесу «Страшное изображение» правомерно определить как пропагандистскую реакцию на победу при Эрестфере. Тем более, что и в фейерверке, и в пьесе фигурировала аллегория Фортуны, благоприятствующая России.

Пьесы Славяно-греко-латинской Академии, как правило, сопровождались подробными программками. Нет надобности напоминать, какое при Петре I внимание уделялось печати и сколь малое число светских художественных произведений было удостоено этой привилегии. А «школьно»-театральные программы 1702–1710 гг. печатались, оказываясь в почетном ряду с панегириками внешне- и внутриполитическим успехам Петра I, со всякого рода одобренными свыше переводами (Эзоп, Квинт Курций, Овидий, Аполлодор, троянская история, сочинения европейских философов и историографов), учебниками и указами. Более того, встречаются удивительные случаи: пьесу «Царство мира» не играли, но это парадоксальным образом не воспрепятствовало тому, что программка была напечатана.[14] Очевидно, правительство было заинтересовано не столько в зрелище, сколько в печатном распространении его пропагандистского смысла, и программка иногда приобретала большее общественное значение, чем постановка. Высокий статус печатного издания вызвал к жизни такое экзотическое явление, как самостоятельное бытование школьных программ в рукописной традиции.

Сказанное относится и к пьесе «Страшное изображение». Ее полный текст дошел до нас в единственной рукописи XVIII в., которая находится в Загребе и которая была приобретена в России хорватом Людевитом Гаем – знаменитым идеологом славянского движения. Этот текст был впервые издан в 1968 г. В.Д. Кузьминой и Иосипом Бадаличем.

Текст программки сохранился как в первоначальном печатном виде, так и в составе рукописей. Причем, оба рукописных сборника, в которые включалась программка «Страшного изображения», имеют беллетристический характер. Составитель первого сборника[15] – «театрал»: он собрал в одной рукописи три программки Славяно-греко-латинской Академии (помимо «Страшного изображения» – «Ужасная измена сластолюбивого жи-

[14] Пьесы школьных театров Москвы (1974, с. 491-493).

[15] Российская государственная библиотека, сборник Шибанова, переписан в середине XVIII в., см.: Пьесы школьных театров Москвы (1974, с. 460).

тия» и «Царство мира»). Составитель второго сборника[16] – «старообрядец», он переписал «Страшное изображение» рядом с произведениями авторитетных писателей-старообрядцев XVIII в. – братьев Денисовых.

Пьеса «Страшное изображение второго пришествия» состоит из Пролога, 13 явлений и «Епилога». Ее действие причудливо разворачивается то в неопределенном хронотопе аллегорических фигур, то в современном польском Сейме, то в хронотопе пророчеств Даниила и Дионисия Ареопагита, то в хронотопе Страшного суда.

В Прологе действие открывают аллегорические фигуры. Персонификация Церкви произносит вступительный монолог. Поскольку люди погрязли в грехах, избили апостолов и «древних пророков» – постольку:

> Аз, Церковь, сущи верных истинная мати,
> Умоляю Творца Бога грехи погубити,
> Всяку же добродетель мирно защитити.[17]

Семь Добродетелей – Смирение, Щедрота, Чистота, Терпение, Воздержание, Братолюбие, Ревность к молитве – поддерживают ее просьбу о Высшем Суде.

В первых трех явлениях продолжают действовать аллегорические фигуры.

Явление 1: Мир – аллегория неправедной жизни – хвалится своим полным торжеством на земле. Восемь «Друзей» готовы помочь Миру и поработить человека. Это – восемь «Грехов смертных»: Желание чужого, Сластолюбие, Нечистота, Зависть, Пьянство /Обжорство, Гнев, Нежелание творить добро, Неподчинение власти, бунт и раскол. Восьмому «Другу» Мир заповедует:

> Первое тебе дело предлежит творити,
> Еже самоволием всякому ходити,
> Кийждо да хотения своя исполняет,
> Покарятися властем не созволяет.[18]

Явление 2 – по контрасту – показывает светлые силы. Аллегорическая Честь Божия перечисляет преступления против Бога: от восстания Люцифера – до тех людей, которые избивали пророков. Рифма «пророки» – «отроки», возможно, намекает на трех отроков из Книги Даниила. Честь Божия провозглашает, что «время геенне грешника предати».[19] Эту речь поддерживают аллегорические Всемощная сила, Суд, Истинна, Долготерпение, Смотрение. Что и утверждает Декрет:

---

[16] Российская государственная библиотека, из собрания Рогожского кладбища, первая половина XVIII в., см.: Пьесы школьных театров Москвы (1974, с. 475-476).

[17] Пьесы школьных театров Москвы (1974, с. 89).

[18] Там же, с. 92.

[19] Там же, с. 93.

На сие и аз, Декрет, прилагаю руку:
да пойдут блази в небо, грешницы же в муку.[20]

В Явлении 3 Отмщение убеждает Милосердие (аллегорическое замещение Христа) и Незлобие, что необходимо погубить грешников и сотворить «жизнь вечную» праведникам.

В Явлении 4 действие перемещается из хронотопа аллегорических фигур в хронотоп библейской истории. Автор пьесы наконец обращается к образу пророка Даниила. Царю Навходоносору во сне «является тело превелие, знаменующее четыре царствия»,[21] и он, не открывая Советникам содержание сна, повелевает собрать волхвов, способных истолковать знамение. Найти таковых не удается. Навходоносор снова повелевает искать мудрецов. Перед ним предстает Даниил, излагает сон Навходоносора и толкует его. Золотая голова «тела» – Вавилон, а Навходоносор – «златая глава» его державы; серебро, медь, железо – позднейшие царства; камень – Христос; падение последнего царства – начало царства Божиего. Камень в сне Навходоносора не только прогностически символизирует Христа, но и, возможно, намекает на русского монарха[22]: имя «Петр» по-гречески значит «камень». Этот намек часто использовался в панегирической литературе петровской эпохи,[23] однако в «Страшном изображении» он не развернут.

Навходоносор славит Даниила:

Велико Бог ваш во правду глаголется быти,
яко тобою сия тайны дал открыти.[24]

Четвертое Явление завершается монологом аллегорической Ярости, которая – пораженная вестью о неизбежной победе Христа – решает уничтожить человечество.

Как выясняется в Явлении 5, Ярость и противится Божьей воле, и одновременно ее реализует. Ведь будет караться не просто человечество, но грешное человечество. Явление 5 иллюстрирует эту идею. На сцене – по авторской ремарке – «купования, пирования и прч.»,[25] и потом приходят 11 Смертей: «с стрелами», «с мечем», «с копием», с дрекольем, «с оружием», «с лопатою», «с ридлем» – заступом, «с ножем», «с косою», «с граблями», «с жезлом». Раздается Голос неба (автор поясняет, что Голос принадлежит Архангелу Михаилу):

Смерть грешником люта всяческим бывает,
всяк живущий во сластех сице погибает.[26]

---

[20] Там же, с. 96.

[21] Там же, с. 85.

[22] Бадалич / Кузьмина (1968, с. 16).

[23] Ср.: Одесский (2004, с. 186-188).

[24] Пьесы школьных театров Москвы (1974, с. 103).

[25] Там же, с. 104.

[26] Там же, с. 105.

На сцене остается один Страх. Пятое Явление венчается Хором, описывающим всемогущество Смерти.

Явление 6 в тексте пьесы пропущено. Согласно тексту программки:

> Являются Самоволие с Гордынею, люди от послушания короля своего разрешающе и сердце к несогласию разжигающе. Тии же, воспрянувше, Гениюша польскаго, в Сенат пришедшаго, не слушают и между собою препираются и Сейм или Совет (аще и Славою о нашествии окрестных народов уверения) терзают.[27]

Таким образом, хотя в Шестом Явлении фигурируют аллегорические персонажи, но сюжет приобретает политическую актуальность и переносится в современность – в польский Сейм. Посредством аллегорий драматург намекает на то, что польские аристократы противодействуют корою Августу, мешают ему бороться со Швецией и тем ослабляют Гениуш Польский – аллегорию Польского государства. Показательно, что против Гениуша интригует аллегория Самоволия. Это перекликается с Явлением 1, где Мир возбуждает к интригам восьмого «Друга», последнего и, значит, самого опасного.

Начало Явления 7 так же пропущено. Его содержание снова позволяет реконструировать программка: Королевство польское укоряет сенаторов «о погибели многих стран, ради Самовольнаго и Гордыннаго несогласия и распри междуусобныя», на помощь Польше приходит Марс Российский.[28] Далее – уже в тексте пьесы – Марс Российский хвалится победами, одержанными в Литве; его триумф утверждают Фортуна и Победа, которые украшают триумфальный столп Орлу Российскому.

В Явлении 8 действие возвращается в библейский хронотоп. Теперь сон снится пророку: из адского моря выходят четыре зверя, которые угрожают людям различными муками; самый ужасный зверь поражается «громами»; Отмщение комментирует, что этот зверь покаран за богохульство, а остальным зверям «до лета и времене» погибель отложена.[29] Архангел Михаил пробуждает Даниила от сна и спрашивает о видении. Пророк рассказывает сон, а Михаил толкует его: десять рогов последнего зверя – брань десяти царей, «в последний век суща». Даниил пророчествует о последних временах:

> Яко Господь во славе приидет всем судити,
> прежде же мир многими бедами томити.
> И весь мир гладом, бранию будет погибати,
> в то время: «Горе, горе!» всяк будет рыдати.[30]

---

[27] Там же, с. 85.

[28] Там же, с. 86.

[29] Там же, с. 109.

[30] Там же, с. 111.

Мотив «второго пришествия» развивается в Явлении 9, где представлено аллегорическое толкование евангельской притчи о благоразумных девах. Премудрые девы поют о грядущем браке, и Премудрость – аллегорическое замещение Христа – приходит на брачное торжество. «Ветхий деньми» наделяет Премудрость правом судить и миловать. «Ветхий деньми» – именование Бога-Отца, которое восходит к Книге пророка Даниила и поддерживает в пьесе тему Даниила.

Явление 10 и 11 иллюстрируют пророчество Даниила, данное в Восьмом Явлении.

В Явлении 10 предстают 12 «Гладов», которые равно одержимы голодом и не могут помочь друг другу, а Гнев Божий обещает продолжение кар.

Явление 11: три могущественных царя вступают в последнюю борьбу, но всех одолевает Победитель, которому Хор исполняет хвалу. Здесь текст пьесы снова обрывается и продолжение действия снова реконструируется посредством программки. Победитель избивает пророков, но сам вместе с воинством «с небес мечем и громами поражается»; Сила Божия воскрешает и возводит на небо пророков; «наконец является Мир отчаянный и сам себе мечем убивает».[31]

Мир часто встречается в школьных драмах, но в «Страшном изображении» ученые интерпретируют эту аллегорическую фигуру как намек на актуального политического деятеля. По мнению одного из издателей пьесы – И. Бадалича, Мир – это царь Петр I, деятельность которого настороженно воспринималась русской церковью, однако более логичным представляется мнение другого издателя – В.Д. Кузьминой. Кузьмина предлагает видеть в Мире аллегорический образ противника Петра – шведского короля Карла XII, что объясняет связь этой фигуры с войнами и польским Самоволием. Тем важнее, что аллегория Мира совершает самоубийство, то есть страшный грех.

Явление 12: христианский духовидец Ареопагит наблюдает «изменение» света солнца и луны и возвещает о Втором пришествии. В XVII в. сторонники и противники реформ Никона часто обращались к сочинениям и авторитетному имени Дионисия Ареопагита, придавая им эсхатологический характер, но это – тема специального исследования.

Финальное Тринадцатое Явление изображает Второе пришествие. На сцене предстает Премудрость Божия – Иисус Христос – «на дузе с крестом и инии с ним, держащии книги отверсты и прочая знамения страстей».[32] Премудрость провозглашает Суд. Гавриил призывает мертвых восстать, и 10 Ангелов исполняют указание Архангела. Диавол и Ангел спорят о некоей душе, и Ангел побеждает. Честь Божия, Всемощство, Истинна, Суд начинают процесс. Декрет утверждает их решение: «праведных в небо,

[31] Там же, с. 87.

[32] Там же, с. 116.

грешных в ад пошлите».[33] Премудрость награждает 8 отроков, которые почтили Христа, когда демонстрировали на земле добродетель, но карает девятого Отрока, который сокрыл данный ему талант. Аллегория Церкви молит присоединить ее к праведникам. Премудрость изгоняет Грешника, который причинял зло ближним.

На сцене Страшный суд состоялся, однако в Епилоге персонификация Церкви, призывая к добродетельной жизни, поясняет, что это был только «образ»:

> Образ сих видев, елико бе мощно,
> кто не восхощет в добрех делех тощно
> Избежать ада, небо получити
> и в нем с святыми вовеки почити?[34]

Завершая анализ пьесы Славяно-греко-латинской академии, можно заключить, что, с одной стороны, ее сюжет во многом сводится к инсценировке-толкованию Книги пророка Даниила, но, с другой стороны, эсхатологическое послание пророческой книги ослаблено и упрощено. Для неизвестного автора «изображение второго пришествия» превращается – в соответствии с литургической практикой – в аргумент нравственного убеждения, уместный в канун Великого поста, а кроме того – в способ прославления побед царя Петра и посрамление шведского короля Карла.

Рукописная рецепция пьесы подтверждает амбивалентность актуализации в ней эсхатологической библейской книги. Если для составителя Шибановского рукописного сборника «Страшное изображение второго пришествия» занимательно принадлежностью к экзотическому драматическому роду и функционирует в ряду других пьес Славяно-греко-латинской Академии, то для составителя Рогожского сборника – эсхатологическим содержанием и функционирует в ряду сочинений писателей-старообрядцев: злободневные политические аллюзии игнорируются и текст читается буквально – как свидетельство желанного светопреставления.

Показательно, что в старообрядческой литературе, посвященной кончине царя Алексея Михайловича, эсхатологическое содержание возвращается и «неделе о Страшном суде». Старообрядцы акцентировали, что царь умер именно в этот день, приходившийся в 1676 г. на 30 января: «Отсюда – характеристика царя Алексея как апокалипсического персонажа, истинный смысл деяний которого раскрывается только в момент смерти»; напротив, официальные авторы «называли днем смерти царя Алексея не 30 […], а 29 января и связывали тем самым это событие с днем памяти Игнатия Богоносца, а не Страшного суда».[35]

---

[33] Там же, с. 121.

[34] Там же, с. 126.

[35] Демкова (1998, с. 284-287).

***

Пьеса «Комедия пророка Даниила» входила в репертуар придворного театра царевны Натальи Алексеевны – сестры царя Петра.

Если в 1670-х придворный театр функционировал под покровительством самого монарха, то при его сыне-реформаторе социальный статус придворного театра понижается. Царь Петр не испытывал личного интереса к театральному искусству и, очевидно, обращался к театру по практическим соображениям – как к пропагандистскому инструменту, поощряя публичный театр немецких артистов и панегирические пьесы Славяно-греко-латинской Академии. Бытование придворных театров продолжалось при «малых дворах»: у царевны Натальи Алексеевны (вначале в Преображенской резиденции под Москвой и потом в новой столице, в специальном помещении) и у вдовы царя Федора Алексеевича – Прасковьи Федоровны (первые десятилетия XVIII в.). Царь никак не «спонсировал» эти антрепризы.

Репертуар театра Натальи Алексеевны – в отличие от остальных придворных трупп – известен сравнительно хорошо. В 1898 г. петербургский историк литературы и библиофил И.А. Шляпкин опубликовал тексты пьес, сопроводив их детальными примечаниями.

Репертуар Натальи Алексеевны был поразительно разнороден. Его составляли: (1) пьесы, заимствованные из репертуара предшествовавших театральных проектов – придворного театра Алексея Михайловича, московской труппы немецких комедиантов, драматические панегирики Академии; (2) переделки авантюрных западноевропейских повестей (о Петре Златых Ключей и др.);[36] (3) оригинальные пьесы на религиозные темы. Вторая и третья группа – это инсценировки эпических текстов: в одном случае – иностранных повестей, со второй половины XVII в. известных в русских переводах, в другом случае – Библии и Четиих-Миней Димитрия Ростовского.

Текст «Комедии пророка Даниила», который входит в третью группу, находится в уникальном сборнике, хранящемся в Устюжском собрании петербургской Библиотеки Академии Наук (подробно анализировался Шляпкиным). Сборник составлен в начале XVIII в., составитель – карлик Георгий Кордовский, который участвовал в постановках царевны Натальи и выписал для себя текст тех ролей, которые должен был исполнять. Роли были второстепенные, поэтому выписки – краткие.

«Комедия пророка Даниила» представляла собой переработку для сцены Жития пророка и трех отроков, включенного в Четии-Минеи. Судя по выпискам, придворный карлик должен был участвовать в следующих эпи-

---

[36] См.: Шляпкин (1898, с. XXI-XXIII, XXVII, XLIII-XLVII); Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (1975, с. 625-626, 628-635).

зодах: вмешательство Даниила в преследование невинной Сусанны сластолюбивыми стариками; пир Валтасара, на котором вавилонский царь узрел зловещее знамение, повелел призвать волхвов для его толкования, но толкование дали не они, а пророк Даниил; преследование пророка Дарием Мидянином и Киром Персидским за противостояние язычеству.[37] Эпизода с Навходоносором нет, но Кордовский мог быть в нем не задействован и потому не переписал соответствующий текст.

Получается, что – в отличие от пьесы Симеона Полоцкого и «Страшного изображения» – автор «Комедии пророка Даниила» ставит в центр всю жизнь пророка, исполненную подвигов веры и опасных приключений. Однако не исключено, что в ней присутствовал и второй – политический – смысл, что характерно для петровской драмы.

Действительно, антреприза Натальи Алексеевны не чуждалась актуальных вопросов. В ее репертуаре присутствовала панегирическая драма Славяно-греко-латинской Академии, а если верить свидетельству ганноверского дипломата Х.Ф. Вебера (хотя неясному), она «продюсировала» и постановки, намекавшие на недавние внутренние потрясения.[38]

Также в пьесах круга Натальи Алексеевны часто использовался косвенно-панегирический прием похвалы «через имя», основанный на убежденности в том, что в имени героя таинственно заложены его будущие подвиги. Этот прием реализовывался в нескольких вариантах: как уже указывалось, в литературе петровского времени присутствовало восхваление героя посредством обыгрывания семантики его имени (Петр-камень), но, наверное, еще более востребованным было восхваление «через соименников».[39] Например, в пьесах Славяно-греко-латинской Академии военные победы царя Петра часто прославлялись при помощи «замещения» – через описание апостольских подвигов св. Петра, царева соименника и «ангела» (именины Петра Алексеевича приходились на день св. Петра и Павла).

В репертуаре царевны Натальи вполне прозрачное актуальное назначение имели инсценированные жития св. Екатерины, св. Евдокии, св. Хрисанфа и св. Дарии. Мученица Екатерина Александрийская – «ангел» второй жены царя Петра и одновременно Екатерины Ивановны, племянницы Натальи Алексеевны.[40] Оригинальное объяснение находит выбор в качестве героини св. Евдокии: желание царевны оправдать свое поведение в отношении Евдокии Лопухиной, первой – отвергнутой – жены царя.[41] Житие Хрисанфа и Дарии, по предположению Шляпкина, подразумевало па-

---

[37] Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (1975, с. 170-172).

[38] Там же, с. 14.

[39] Одесский (2004, с. 181-186).

[40] Шляпкин (1898, с. XXI-XXII).

[41] Там же, с. XIII.

негирический намек на Дарью Арсеньеву, жену всесильного царского соратника Александра Даниловича Меншикова и знакомую царевны Натальи.[42] Наконец, согласно описанию Шляпкина, рукопись Кордовского была украшена миниатюрными изображениями ап. Петра и св. Наталии.[43]

Развивая подход Шляпкина, можно выдвинуть гипотезу, что «Комедия пророка Даниила» содержала панегирический намек на отчество Меншикова – «Данилович». Эта гипотеза может показаться искусственной, но она согласуется с наблюдениями А.С. Демина, который, анализируя школьную пьесу о воцарении царя Кира (1720-е), связал упоминание в предисловии к ней пророка Даниила с прославлением Меншикова.[44] Ученый также напомнил о панегирической книжечке «Венец победы» (1709 г.), где библейский пророк прямо сопоставлялся с царским любимцем: «Даниил пророк уста затыкаше лвом: Данилович-князь лвы погоняше…» (лев – привычное геральдическое замещение Швеции).[45]

Итак, в ранней русской драме историософские откровения и эсхатологический пафос библейской книги принципиально трансформировались в соответствии с установками придворной культуры царей из династии Романовых. Симеон Полоцкий обращался к Книге пророка Даниила, чтобы демонстрировать историческое величие Московского царства и добродетели царя Алексея Михайловича, неизвестный автор «Страшного изображения» славил военные победы царя Петра Алексеевича, а сочинитель «Комедии пророка Даниила» – знаменитого петровского вельможу. Русская драма и театр с замечательной ясностью и агрессивностью воплощали установку на радикальную вестернизацию и стремление Романовых заместить религиозные ценности – государственными. Оно и понятно: в истории русской культуры становление и развитие ранней драмы были неразрывно связаны с официальным заказом.

---

[42] Там же.

[43] Шляпкин (1898, с. III).

[44] Демин (1998, с. 537).

[45] Там же, с. 537.

Список литературы

Бадалич, И.М. / Кузьмина, В.Д. (1968): Памятники русской школьной драмы XVIII века. По Загребским спискам. М.

Демин, А.С. (1998): О художественности древнерусской литературы. М.

Демкова, Н.С. (1998): Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Материалы и исследования. СПб.

Одесский, М.П. (2004): Поэтика русской драмы: вторая половина XVII – первая треть XVIII в. М.

Памятники литературы Древней Руси. XVII век (1988–1994): В трех книгах. Под общей редакцией Л.А. Дмитриева / Д.С. Лихачева. СПб.

Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. (1975): Под редакцией А.С. Елеонской. М.

Пьесы школьных театров Москвы (1974): Под редакцией А.С. Демина. М.

Симеон Полоцкий (2004): Избранные сочинения. Подготовка текста И.П. Еремина. СПб.

Стахорский, С.В. (2012): Театральная культура Древней Руси. М.

Шляпкин, И.А. (1898): Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени. СПб.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алпатов Сергей Викторович, кандидат филологических наук, доцент кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, автор работ по русскому фольклору.
E-mail: alpserg@gmail.com

Бачинский Алексей Александрович, кандидат филологических наук, корреспондент в интернет-газете Каспаров.Ru, автор работ о посланиях царя Ивана Грозного, рассматриваемых в контексте истории публицистики и международных отношений XVI века.
E-mail: bachinskiy2013@gmail.com

Каравашкин Андрей Витальевич, доктор филологических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (кафедра истории России Средневековья и Нового времени, кафедра истории русской классической литературы); сфера научных интересов: история древнерусской литературы и общественно-политической мысли средневековой Руси (русская публицистика XVI века и поэтика как система целого), текстология русской литературы Средних веков и раннего Нового времени, герменевтика исторических источников Древней Руси и России, методология и теория исторического знания и историография культуры.
E-mail: karavash2008@yandex.ru

Кириллин Владимир Михайлович, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела древних славянских литератур Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва); профессор, зав. Кафедрой филологии Московской духовной академии Русской Православной Церкви (Сергиев Посад); автор работ по текстологии и истории древнерусской литературы, в том числе монографий «Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI вв.)» (2000), «Слово похвально на святый Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа» (2012) и др.; сфера научных интересов: древняя русская литература в целом, конкретно же: агиография, гомилетика, текстология, палеография, исихазм в русской литературе.
E-mail: kvladimirm@mail.ru

Конявская Елена Леонидовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор научного журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики», автор многих работ по источниковедению Древней Руси, текстологии, истории древнерусской литературы, летописанию.
E-mail: ekonyavskaya@gmail.com

Одесский Михаил Павлович, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературной критики РГГУ; автор книг «Поэти-

ка русской драмы: вторая половина XVII – первая треть XVIII в.» (2004); «Граф Дракула: опыт описания» (2009; совместно с Т.А. Михайловой); «La contessa e il principe. Lettere di Sofia Fersen a Aleksandr Kurakin» (2010); «Поэтика власти. Тираноборчество. Революция. Террор» (2012; совместно с Д.М. Фельдманом) и др.; сфера научных интересов: литература и культура древней Руси, история и теория драмы, литература культура и правительственная ментальность XX века.
E-mail: modessky@mail.ru

Харитонова Екатерина Андреевна, кандидат филологических наук, автор работ о домонгольских агиографических сочинениях, рассматриваемых в контексте истории русской публицистики.
E-mail: k-vos@yandex.ru

Шамин Степан Михайлович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИРИ РАН, ведущий научный сотрудник Государственного института русского языка им. А. С. Пушкина, сотрудник кафедры истории и философии Всероссийского государственного университета кинематографии имени С. А. Герасимова, автор исследований по истории и культуре России XVII столетия.
E-mail: shaminy@yandex.ru

Юрганов Андрей Львович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России средневековья и нового времени Историко-архивного института РГГУ; сфера научных интересов: русская средневековая история и культура, история исторической науки XX века, сталинизм, в настоящее время работает над историей модернизма в культуре России.
E-mail: iurganov@ya.ru

После краха СССР российская медиевистика неожиданно оказалась в новых условиях. Надо было отказаться как от государственного статуса науки, связанной с пропагандой официального патриотизма и марксизма, так и от привлекательной роли духовной оппозиции, которую изучение древностей играло в последние десятилетия советской власти.

Однако российская медиевистика не утратила привлекательности для ученых и студентов. Наоборот, применение комплексных методов, учитывающих достижения других дисциплин, а также постоянное соположение позиции автора с позицией читателя, воспринимающего (и переписывающего) текст, делают медиевистику образцом для представителей всего гуманитарного знания.

Помещенные в сборник работы представляют российскую медиевистику начала XXI века в самом широком спектре: от текстологии – до книжных миниатюр и детских игр; от сочинений домонгольской поры – до реформ царя Алексея Михайловича и его сына Петра; от агиографического жанра – до светской драмы.

Составитель: Михаил Павлович Одесский, Доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературной критики, Институт Массмедиа, РГГУ, Москва.

Редакция: Хенрике Шталь, Доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой славянских литератур университета Трира.



ISBN: 978-3-86688-592-9
ISBN (eBook): 978-3-86688-593-6

Worldwide distributor:

Verlag Otto Sagner | Digital